EL MARXISMO EN MÉXICO

UNA HISTORIA INTELECTUAL

CARLOS ILLADES



Carlos Illades

El marxismo en México

una historia intelectual

TAURUS

PENSAMIENTO

Penguin Random House Grupo Editorial



Para Teresa

Es raro encontrar un hombre que sepa y lea tanto, y que lea tan inteligentemente como el señor Marx.

MIJAÍL BAKUNIN

Marx está destinado a la longeva alternancia de los inviernos, las primaveras, los veranos y los otoños que comparten tantos pensadores de la humanidad, desde Confucio y Platón en adelante.

GÖRAN THERBORN

No hay gobiernos cartesianos, guerrilleros platónicos, ni sindicatos hegelianos.

Ni los más contumaces críticos de Marx negarán que él transformó nuestra manera de entender la historia humana.

PRÓLOGO

Hace cinco años expuse la contribución de las revistas teórico-políticas de la izquierda a la discusión de los problemas nacionales y globales. Soslayada por la implosión del comunismo y la alternancia hacia la derecha, la participación de la izquierda en el debate público y sus consecuencias para la germinal democracia mexicana era virtualmente desconocida por las nuevas generaciones, por lo que *La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate público en México, 1968-1989*

intentó dejar constancia de aquélla. Si bien la derrota de esa izquierda llevó a muchos a subestimar su capacidad reflexiva concentrándose exclusivamente en corroborar sus pronósticos fallidos, la arqueología intelectual del marxismo puede recuperar vestigios relevantes para reflexionar acerca de un presente que deja poco lugar a la esperanza. Con una exposición ordenada con base en las generaciones intelectuales, las circunstancias históricas que enfrentaron y las influencias teóricas dominantes, completo ahora las grandes líneas del marxismo en nuestro país apenas bosquejadas en aquel volumen, desde su propagación con la Tercera Internacional hasta las distintas rutas que tomó después de la caída del Muro de Berlín.

El marxismo —y su expresión ideológica comunista— es una de las tradiciones intelectuales más poderosas del siglo XX. Sin exagerar, podemos decir que la política, la cultura, la educación, las ciencias sociales y las artes no pueden comprenderse a cabalidad si obliteramos el marxismo o el debate con él.

Tan sólo por referirnos a la producción teórica y científica dentro de la vasta contribución marxista al pensamiento mexicano, podríamos mencionar a intelectuales y académicos de la talla de Vicente Lombardo Toledano, Wenceslao Roces, José Revueltas, Adolfo Sánchez Vázquez, Eli de Gortari, Pablo González Casanova, Alonso Aguilar Monteverde, Ángel Bassols Batalla, Enrique Semo, Arnaldo Córdova, Adolfo Gilly, Ruy Mauro Marini, Carlos Pereyra, Bolívar

Echeverría, Roger Bartra y Alfredo López Austin. Y obras de gran repercusión en el campo intelectual como *Dialéctica de la conciencia*, *La ciencia en la historia de México*, *Filosofía de la praxis*, *La democracia en México*, *Dialéctica de la economía mexicana*, *Historia del capitalismo en México*, *La ideología de la Revolución mexicana*, *Dialéctica de la dependencia*, *El sujeto de la historia*, *La modernidad de lo barroco*, *La jaula de la melancolía* y *Los mitos del tlacuache*.

La primera generación del marxismo mexicano tuvo por referente político la Revolución rusa y adoptó el marxismo de la Tercera Internacional, es decir, el estalinista. Prácticamente no criticó el modelo soviético, antes bien lo asumió como horizonte deseable para superar el capitalismo y la condición semicolonial de los países atrasados. Eruditos ambos, Lombardo y Roces son las figuras señeras de esta generación. El intelectual poblano, directamente vinculado con la política práctica y forjador de instituciones del México contemporáneo, interpretó la Revolución mexicana con base en el materialismo histórico, mientras el jurista e historiador asturiano fue el principal traductor de la obra marxiana al castellano, además de heredar al público lector la traducción de grandes clásicos de la filosofía y la historia.

La generación siguiente permaneció fiel al materialismo dialéctico (*diamat*) soviético durante una parte de su trayectoria intelectual, pero con las revelaciones del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) y la invasión de las fuerzas del Pacto de Varsovia a Hungría, rompió con el estalinismo. Eso hicieron José Revueltas y Adolfo Sánchez Vázquez. La Revolución cubana fue el nuevo faro de la transformación continental y el antiimperialismo la bandera de muchas de las tomas de posición de la inteligencia de izquierda. Dentro del plano teórico, el escritor duranguense y el filósofo andaluz recuperaron el marxismo humanista, influidos tanto por la modesta apertura política de Nikita Jruschov —una suerte de antecedente de la *perestroika*— como por la divulgación de la obra del joven Marx centrada en la problemática ética del "hombre en general", previa a la crítica de la economía política, producto de su madurez intelectual. La otra figura destacada de esta generación es el filósofo Eli de Gortari, quien no

se distanció del *diamat* en su teorización acerca de la lógica dialéctica, pero sentó las bases de la historia de la ciencia en nuestro país. El compromiso político de Revueltas y De Gortari los

hará participar en el movimiento de 1968, lo cual les cuesta el confinamiento en Lecumberri.

En los sesenta el marxismo salta a las ciencias sociales. Todas las disciplinas sufren el impacto por igual. La perspectiva histórica se impone como requisito para explorar los problemas. Incluso un saber cada vez más matematizado como la economía concede un valor fundamental al análisis de los procesos en el tiempo. La sociología, la ciencia política y la geografía toman en cuenta también las transformaciones históricas para contextualizar sus verdades científicas. La antropología llamará la atención sobre las relaciones sociales para comprender la integración de la sociedad indígena a la nación mexicana. Abundarán los estudios sobre el régimen de la Revolución mexicana y más de algún politólogo o sociólogo se graduará con una tesis sobre los cacicazgos revolucionarios. La historiografía se olvida durante algún tiempo de los “hechos únicos e irrepetibles”, preguntándose por sistemas, modelos, patrones y procesos generales. Clío sale por un rato del provincianismo y aventura algunas comparaciones de mayor calado. Pablo González Casanova, Alonso Aguilar Monteverde, Ángel Bassols Batalla y Enrique Semo realizan contribuciones cardinales a la ciencia social mexicana. Y poetas inspirados como Enrique González Rojo disertan acerca de la práctica teórica o lanzan originales explicaciones sobre la naturaleza de los países del Este.

La generación de 1968 desarrolla el marxismo crítico. La invasión soviética en Checoslovaquia mengua la expectativa de la reforma socialista, pero la rebelión juvenil en las grandes ciudades del Primer Mundo y la protesta de la juventud mexicana alientan la esperanza del cambio. Y el golpe de Estado en Chile y el eurocomunismo reabren la discusión sobre las vías al socialismo.

Profesores universitarios recién incorporados, o estudiantes todavía, constituirán la reserva intelectual de la nueva izquierda. La teoría critica, el marxismo estructuralista y la historia “desde abajo”

reaniman la vuelta a Marx. Ruy Mauro Marini y Bolívar Echeverría se sumergen en *El capital* para responder las interrogantes contemporáneas acerca de la lógica de la acumulación capitalista y del sistema de la economía-mundo, en tanto que Arnaldo Córdova, Carlos Pereyra y Roger Bartra replantean el problema de la dominación a partir del redescubrimiento de Gramsci o sirviéndose de las provocadoras tesis de Althusser y Poulantzas. Y, en el campo de la historia, Alfredo López Austin

elabora estudios notables sobre la cosmovisión mesoamericana apoyándose en los desarrollos marxistas y en la *longue durée* braudeliana.

La quinta generación marxista es la de la derrota. El colapso socialista, el desencanto con la Revolución cubana, el fiasco nicaragüense y la inapelable hegemonía neoliberal signan la evolución intelectual de quienes se bajaron del carro marxista en la década de los noventa. El abandono del marxismo fue tal que la evolución hacia el neomarxismo y el posmarxismo fue lastrada por el trasvase de los intelectuales al liberalismo (político) y al neoliberalismo (económico), mientras las nuevas generaciones nacieron posmodernas. Por eso debemos congratularnos de que, tras un cuarto de siglo en la oscuridad, o reducidos al mercado de segunda mano, comienzan a verse volúmenes marxistas en las librerías. El propio Fondo de Cultura Económica publicó en 2014 la nueva traducción de Wenceslao Roces de *El capital*. Y neomarxistas o posmarxistas contemporáneos se pueden leer en sellos mexicanos, aunque predominan las ediciones españolas y argentinas.

En el siglo XXI posiblemente una nueva generación se haga cargo tanto de los saldos sociales del proyecto neoliberal como de las por ahora débiles alternativas desde la izquierda. Los problemas mayores de la civilización del capital materia del marxismo no han desaparecido, incluso se agudizaron; forman parte de nuestro presente y merecen la pena de ser pensados con rigor. Entretanto, esperaremos que este libro sirva para quienes se interesen en la tradición marxista, que funcione como instrumento para identificar temas, autores, problemas, obras y enfoques, reconociendo de

antemano que injustamente deja fuera a autores y temas relevantes. Más que un compendio es un mapa para orientar rutas ciertas hacia nuevos objetos historiográficos. Bastará con que ofrezca pistas o ahorre búsquedas engorrosas a jóvenes investigadores que eventualmente se interesen en continuarlo. Diego Bautista elaboró el índice analítico. Agradezco a Enrique Calderón la oportunidad de darlo a conocer.

Chapultepec, junio de 2017

1
LOS INTELECTUALES MARXISTAS

¿Quiénes son los intelectuales? Las respuestas son variadas —oscilan entre el sustancialismo y el nominalismo, dice Christophe Charle—, pero coinciden en que se trata de individuos que elaboran o trabajan con ideas y las presentan al público (académico, común) por distintos medios (conferencias, libros, prensa, radio, televisión) para que pueda formarse una opinión acerca de temas de interés general. La definición básica la ofrece el medievalista Jacques Le Goff, para quien el término designa a los que "tienen por oficio pensar y enseñar su pensamiento", tales como los profesores que formaron las primeras universidades en la baja Edad Media, separando el ejercicio del pensamiento del dominio monástico. Según los historiadores de la época contemporánea Pascal Ory y Jean-François Sirinelli, intelectual "no será el hombre que piensa [...], sino el que comunica un pensamiento", haciendo referencia al bautizo público de los intelectuales en el *affaire* Dreyfus; con esto, el intelectual no se dirigía exclusivamente a un auditorio selecto, lanzando ahora un mensaje abierto a toda la sociedad. De acuerdo con la filósofa húngara Agnes Heller, los intelectuales

"no pertenecen a ninguna clase ni constituyen ellos mismos una [...] la tarea que desempeñan en la división social del trabajo [...] [es] la de crear *concepciones del mundo significativas* [...] [portan] la conciencia de la universalidad"; esto es, integran lo singular, articulan los discursos y dan forma a las ideologías. Michel Foucault opone a este intelectual universal el intelectual específico, que sustenta sus intervenciones públicas en un saber particular. El teórico

comunista Antonio Gramsci, además de la materia sobre la cual trabaja el intelectual, destaca su función extendiendo la categoría a todo aquel que desempeñara actividades directivas dentro de la sociedad; por tanto, "todos los hombres son intelectuales,

pero no todos tienen en la sociedad la función de intelectuales". De acuerdo con E. P. Thompson, "un intelectual socialista puede ser tanto un minero como un oficial sindicalista o un catedrático", pero en realidad pocos de ellos disponen del tiempo y los recursos para ejercer como tales. Para Pierre Bourdieu, en la

"autonomía más completa con respecto de todos los poderes" reside el fundamento de un "poder propiamente intelectual, intelectualmente legítimo" .1

También hay coincidencia en cuanto a que la labor intelectual se lleva a cabo dentro de colectividades (círculos, salones, partidos, tertulias, universidades, vanguardias, redes), que involucra distintos medios, estructuras y mediaciones, todas las cuales posibilitan el intercambio y el debate ideológico, para llegar finalmente a la opinión pública, la instancia última de esta socialización. Y esto va desde el menosprecio de Gramsci hacia los "caprichos individuales" de los intelectuales que no produce ideologías, hasta la "sociedad intelectual" de Ory y Sirinelli. 2

La interacción de los intelectuales no se reduce a la pertenencia a grupos, al trato con el público o a la exposición en los medios electrónicos, incorpora además vínculos generacionales, tanto con la propia como con las generaciones coetáneas (en formación, activa e inactiva, siguiendo a Julio Aróstegui): el diálogo o la polémica se mueve en ambas direcciones. Ya en la década de 1920

José Ortega y Gasset y Karl Mannheim problematizaron ampliamente el tema.

Para el filósofo madrileño, cada generación posee una "sensibilidad vital"

particular, "es como un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre", siendo, sobre todo, "el concepto más importante de la historia, y, por decirlo así, el gozne sobre el

que ésta ejecuta sus movimientos”. Su tensión dinámica daba la pauta del cambio histórico. La “afinidad de posición”

de una generación —señala el sociólogo húngaro— no es análoga a la contemporaneidad cronológica, sino que se constituye a partir de “una potencial participación en sucesos y vivencias comunes y vinculados”. De la misma manera, más que entre jóvenes y viejos, el conflicto suele ocurrir entre las generaciones “que están más próximas entre sí”, ya que “son éstas las que se influyen recíprocamente”. Por último, refiriéndose a épocas históricas enteras, el

“espíritu del tiempo” significaría “la concatenación continua y dinámica de las

‘conexiones generacionales’ que se suceden entre sí”. También esta lógica relacional está presente en la “teoría del campo” desarrollada por Bourdieu,

donde la interconexión entre los productores de los objetos culturales sólo se puede entender “si se sitúa a cada agente o cada institución en sus relaciones objetivas con todos los demás”. 3

EL INTELECTUAL ORGÁNICO

Ahora bien, si éstas son las caracterizaciones generales de los intelectuales y de su función social, ¿cuáles corresponderían a los intelectuales disidentes o críticos, específicamente a los marxistas? Éstas pueden esbozarse a partir de dos líneas que vienen del siglo XIX hasta agotarse alrededor de la década de 1980:4 *1)* la que emana de la tradición socialista en la que el intelectual estaba directamente asociado con la organización política, interviniendo (o pretendiendo hacerlo) en los movimientos sociales; *2)* la procedente del caso Dreyfus, que dio lugar al intelectual inconformista (con el poder), crítico (de la realidad) y comprometido (con la sociedad, la verdad, la justicia).

Gramsci es todavía la mejor aproximación a la primera línea. Los intelectuales son para el comunista sardo los agentes de las superestructuras, esto es, “los *gestores* del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político”. Su actividad sustantiva consiste en homogenei-

zar la ideología que, a su vez, es la racionalización de la dominación para el conjunto de la sociedad, el ejercicio de presentar como natural e inamovible un orden impuesto por los que mandan.5

La definición gramsciana del intelectual es en sentido amplio: incluye a filósofos, empresarios, técnicos, artistas, funcionarios, científicos, etcétera, que combinan la "función directiva y organizativa, educativa, es decir, intelectual"; 6

sin que ello signifique que todos posean la misma jerarquía, dado que unos son creadores y otros más repiten las ideas de aquéllos:

la actividad intelectual debe diferenciarse en grados, también desde el punto de visa intrínseco, pues tal graduación en momentos decisivos ofrece una verdadera diferencia cualitativa en sí. A los escalones superiores habrían de llevarse los creadores en las diversas ciencias, en la filosofía, en las artes, etcétera, y a los inferiores, a los más modestos administradores y divulgadores de la riqueza intelectual ya existente, acumulada.7

El vínculo con las distintas clases sociales otorga un carácter *orgánico* a los intelectuales y su "modo de ser" no reside en la elocuencia, "sino en el mezclarse activo en la vida práctica, como constructor, organizador, *persuasor permanente*", siendo la suma del especialista y el político. Fuera de este nexo orgánico desmerece cualquier elaboración que realice, pues no pasarán de

"'pequeños caprichos individuales' [...] las ideologías que produce"; lo que no quiere decir que su pensamiento, arte, escritura o ciencia carezcan de valor, sino que ha abandonado aquella función conectiva.8

Los intelectuales orgánicos no son exclusivamente los intelectuales del poder: las clases subalternas también necesitan crear su "propia categoría de intelectuales orgánicos" para estar en posibilidad de construir una hegemonía alternativa que dé curso a un nuevo bloque histórico. Dada la disparidad de fuerzas y medios a disposición de las clases en la sociedad moderna, los subalternos requerirían tanto de un intelectual colectivo (el partido o "Príncipe

moderno”), como de importar recurrentemente a sus “grandes intelectuales”.

Esto las hace en extremo vulnerables ya que, de un lado, “‘la conciencia de clase’ de sus intelectuales corre peligro de ser menos elevada”; y del otro, porque

“los dirigentes de las clases dominantes intentarán permanentemente integrar estos intelectuales a la clase política, recurriendo especialmente al transformismo”. 9 Blanqui, Considerant, Marx, Engels, Bakunin, Bernstein, Kautsky, Lenin, Rosa Luxemburgo, Trotsky, Kropotkin, Korsch, Lukács, Gramsci, Sartre, Althusser y otros serían los “grandes intelectuales” de la tradición socialista, no sólo por la calidad de sus ideas, sino porque de acuerdo con la perspectiva gramsciana las articularon con la acción de la clase trabajadora. Visto así, la undécima tesis sobre Feuerbach —“Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*” —10 sería el postulado príncipe del intelectual socialista.

EL INTELECTUAL COMPROMETIDO

La segunda línea —que conduce al intelectual comprometido, crítico e inconformista— parte del *affaire* Dreyfus que polarizó a la opinión pública francesa de 1894 a 1906. “Yo acuso”, de Zola, fue la denuncia de un aparato

judicial injusto que castigó a un inocente por el prejuicio étnico en un bochornoso episodio que alineó a los hombres de letras en un tema de interés público, representando esta toma de postura —dice Bourdieu— “el acto inaugural de un escritor que, en nombre de las normas propias del campo literario, interviene en el campo político, constituyéndose así en intelectual”.

Sería a partir de este conflicto cuando los intelectuales tanto de izquierda como de derecha afirmen esta “pretensión de autonomía”. 11

Pero esta autonomía es cuando más relativa —pautar por sí mismos el campo intelectual—, dado que los intelectuales no constituyen una clase, sino una élite, llegando incluso “a pretender ser la

única y verdadera élite", fundada en el mérito por oposición a la riqueza y a la cuna. La fantasía de los intelectuales —

dice Gramsci— es ser "'independientes', autónomos, revestidos de caracteres propios". Sin embargo, esto no es posible, ya que, a su pesar, actúan en función de las clases sociales, se deben a ellas. De igual manera, Raymond Williams consideraba esta aspiración "uno de los mitos más atractivos de la ideología burguesa", es decir, que podría producir "una intelectualidad autónoma". 12

Este trayecto hacia la pretendida autonomía sería sumamente largo remontándonos al siglo XIII, cuando se forman las primeras universidades, lo que implicó, como apunta Le Goff, "la unión de la investigación y la enseñanza en el espacio urbano y no ya en el espacio monástico". Este monopolio de los universitarios iría relajándose en los dos siglos posteriores al constituirse espacios alternativos (círculos, colegios) para la producción y divulgación del saber. Con la Ilustración surgirían academias, salones, sociedades de lectura y la *Encyclopédie*, excepcional compendio del conocimiento únicamente realizable

—de acuerdo con Diderot— "por una asociación flexible de expertos". 13

Por haber reivindicado el papel de los filósofos en los asuntos públicos, a los

"hombres de letras" les endilgaron los excesos del Terror, perdiendo parte del prestigio social acumulado. En el Romanticismo, los intelectuales —como se les empieza a conocer— recuperarán credibilidad, convirtiéndose en portavoces de una sociedad emancipada de los dogmas antiguos, en los sacerdotes laicos que con autoridad moral se dirigen al público o al Estado. 14 Recordemos a Victor Hugo implorando clemencia a Juárez para el malhadado emperador Maximiliano de Habsburgo, o advirtiendo a los lectores de *Los miserables* que en tanto:

no se resuelvan los tres problemas del siglo: la degradación del hombre por el proletariado, la decadencia de la mujer por el hombre, la atrofia del niño por las tinieblas; mientras en ciertas regiones sea posible la asfixia social; en otros términos, y bajo un punto

de vista más dilatado aún, mientras haya ignorancia y miseria sobre la tierra, los libros de igual naturaleza que el presente podrán no ser inútiles.15

El "arte social", que acompañó a la Revolución de 1848, creció en oposición al "arte egoísta" de los exquisitos, animados propagandistas del "arte por el arte". No obstante su compromiso, esta perspectiva de la práctica artística alejaba a los escritores de la deseada autonomía. Serían Flaubert y Baudelaire —

señala Bourdieu— quienes sentarían las bases de "la constitución del campo literario como un punto aparte, sujeto a sus propias leyes". No obstante, el caso Dreyfus será el punto de partida del "modelo del compromiso" del intelectual.

Con base en éste, las coyunturas políticas seminales constituirían el principio ordenador de la conducta pública del intelectual, el termómetro de la opinión acerca de los asuntos de interés nacional y el eje referencial del espectro político.

Autores como Herbert Lottman, Pascal Ory y Jean-François Sirinelli16

exploraron esta ruta, de tal manera que las guerras (mundiales, fría y de liberación), el frente popular, los "treinta gloriosos" o el "Mayo francés" fueron coordenadas fundamentales.

Mientras el fracaso de la Revolución alemana de 1923 y la consolidación de un estado policiaco en la Unión Soviética produjeron la escisión entre teoría y práctica que está en la génesis del marxismo occidental, la derrota del movimiento obrero, la crisis del marxismo y el colapso del bloque soviético signaron el declive del intelectual comprometido. Le asestó la puntilla el rechazo de la posmodernidad a los metarrelatos y las certezas ilustradas, de forma tal que no quedó lugar para las totalizaciones y tampoco para las formulaciones ideológicas, cuando menos dentro del ámbito de los subalternos. Emergió un

"milenarismo invertido" —lo denomina Jameson— dentro del cual las expectativas acerca del futuro, con independencia de su signo, fueron sustituidas por la convicción de que se estaba al final de todo, fuera la estética, la política o la historia misma. Asimis-

mo, el discurso de los especialistas, pero sobre todo una *doxa* vulgar, copó audios y pantallas cuando los intelectuales saltaron a la televisión.17

LAS GENERACIONES INTELECTUALES

Tratando de compaginar el método generacional (si vale la expresión) con los acontecimientos definitivos para una época —o un bloque histórico para emplear la categoría gramsciana— intentaré ahora completar la genealogía apenas esbozada en un volumen anterior. 18

En México, la primera generación intelectual de la tradición socialista es la romántica; responde a la Reforma, la Intervención Francesa y los inicios de la dictadura porfirista. Fuera del país los acontecimientos determinantes son las revoluciones de 1848 y la Comuna de París. El problema capital que enfrenta es, sin renunciar a la modernización política liberal (*i.e.* separación de la Iglesia y el Estado, igualdad ante la ley, garantías individuales), cómo hacerse cargo de la

"cuestión social", desatendida por el liberalismo y núcleo del pensamiento socialista. Esto pasa por la extensión de los derechos universales (al trabajo, la educación, por ejemplo), la reorganización de la sociedad (tanto productiva como la socialidad misma), el municipalismo (acepción mexicana del comunalismo), la democracia directa, el federalismo, el reparto agrario y la nivelación de las clases, procurando elevar la condición social de trabajadores, mujeres e indígenas.

Plotino Constantino Rhodakanaty (Atenas, ¿1828?) es la figura central del primer socialismo mexicano, no sólo por haber presentado de manera ordenada este cuerpo doctrinal (en la prensa, panfletos, conferencias y círculos de estudio), sino porque formó el ¿partido? socialista pionero en el país (La Social, 1871) que irradió su influencia en las luchas campesinas (Chalco, Sierra Gorda) y en el naciente movimiento obrero (congresos de 1876 y 1879-1880). La Social publica durante breve tiempo un periódico propio (*La Internacional*), relacionándose marginalmente con el movimiento socialista internacional. 19 No obstante, el círculo del socialista

griego posee escasa o nula conexión con otros escritores socialistas contemporáneos mexicanos (Nicolás Pizarro, Juan Nepomuceno Adorno, José María González y González), diluyéndose su huella en la generación que le sucedió. El primer socialismo debate fundamentalmente con liberales y positivistas, quienes dominan la sociedad política, el sector educativo y la academia. Esta última tiene su bastión en la Escuela Nacional Preparatoria, semillero de cuadros gubernamentales.

Después de lo que podríamos llamar una generación perdida, en la que el primer socialismo declina sin que lleguen otras corrientes a remplazarlo, el pensamiento libertario viene al relevo. Quizá ante la virtual ausencia del referente socialista, el anarquismo germina en un liberalismo radicalizado (opuesto al liberal-conservadurismo del régimen) y no en la elaboración socialista precedente, la cual incluso desconoce. El anarquismo corresponde históricamente a la crisis del Porfiriato y la Revolución mexicana, seguida por sus líderes desde el exilio. Los referentes externos mayores son los movimientos revolucionarios y nacionalistas en Europa, y la primera Guerra Mundial. En tanto que la confrontación intelectual del anarquismo mexicano es con *los científicos* y con el ala maderista del bloque revolucionario, a la que considera epígono del régimen.

Las manifestaciones callejeras de abril y mayo de 1892, en las que trabajadores y estudiantes protestan contra la reelección de Porfirio Díaz, detonaron el activismo político de Ricardo Flores Magón (Eloxochitlán, 1873), aprehendido en una de ellas. [20] Con la publicación de *Regeneración* a partir de 1900, el grupo de los hermanos Magón profundiza su confrontación con el régimen, pero sin decantarse todavía por la estrategia revolucionaria y la anarquía. A nombre del periódico, el intelectual oaxaqueño asiste al Primer Congreso Liberal, realizado en San Luis Potosí en 1900, acordándose formar el Partido Liberal Mexicano (PLM), del cual *Regeneración* sería portavoz desde 1906, cuando finalmente se constituye el partido. La dictadura asedia por todos los medios a su alcance a la redacción del periódico y a los organizadores del partido, forzándolos al exilio. Una frontera porosa y bastante activa durante la contienda armada evita que los magonistas quedaran aisla-

dos políticamente. Sin embargo, el gobierno estadounidense se suma al acoso, mientras la dictadura porfirista redobla el suyo. Lo positivo fue que, en el país del norte, Magón y sus compañeros tuvieron la ocasión de conocer más a fondo el anarquismo e interactuar con figuras del movimiento libertario y líderes sindicales de la Industrial Workers of the World (IWW), recién fundada en 1905.

Otra corriente surgida del liberalismo radicalizado es el agrarismo, donde destaca Antonio Díaz Soto y Gama (San Luis Potosí, 1880). Aliado con el magonismo durante una década, el abogado potosino forma en 1899 el Club Liberal Ponciano Arriaga, siendo también uno de los organizadores del Primer

Congreso Liberal y del PLM. Soto y Gama se interesa por el embrionario movimiento obrero, de tal manera que interviene en la creación de la Casa del Obrero, en 1912. Al año siguiente, opta por el zapatismo, convirtiéndose en intelectual orgánico del movimiento y en uno de los ideólogos más relevantes del agrarismo mexicano. De igual forma que sus aliados magonistas, *los científicos* y el maderismo conforman los blancos de su discurso político.

La siguiente generación incorpora el marxismo de la Tercera Internacional al pensamiento y acción de la izquierda nacional, del que se sirve para interpretar el desarrollo histórico (José Mancisidor, Luis Chávez Orozco, Rafael Ramos Pedrueza, Alfonso Teja Zabre). La Revolución de Octubre, el fascismo, la Guerra Civil española y la segunda Guerra Mundial delimitan el contexto externo. El intelectual mejor dotado de esta primera generación marxista es Vicente Lombardo Toledano, quien por medio del materialismo dialéctico rompe con el idealismo filosófico del Ateneo de la Juventud. Lombardo interviene en la formación de la central obrera más importante del país —la Confederación de Trabajadores de México (CTM)—, en la puesta en marcha de la Universidad Nacional (UNAM) y crea el Partido Popular (PP). Antagonista ideológico de la filosofía espiritualista de Antonio Caso y del empirismo historiográfico, Lombardo colabora con el régimen posrevolucionario para combatir a la

"reacción" (interna) y el imperialismo (estadounidense). Abriga la expectativa según la cual, a través del desarrollo material y social impulsado por el Estado, se crearían las "condiciones objetivas" para dar un curso socialista a la Revolución mexicana, la cual racionaliza desde las categorías del materialismo histórico. Entretanto, el transterrado asturiano Wenceslao Roces (Soto de Agues, 1897-Ciudad de México, 1992) traduce al castellano las obras fundamentales de Marx y Engels, poniendo a disposición de la izquierda latinoamericana el instrumental marxista.

En el terreno de las artes, los simpatizantes del comunismo acudieron al llamado gubernamental de instrumentar una estética dirigida al gran público.

Varios formaron el Sindicato de Obreros Técnicos, Pintores y Escultores de México (1924), la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios (1933) y el Taller de Gráfica Popular (TGP, 1937). En el Sindicato participaron Diego Rivera, José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros, Xavier Guerrero y otros más; mientras en el TGP destacaron Leopoldo Méndez, Alfredo Zalce, Raúl Anguiano,

Luis Arenal, José Chávez Morado, Francisco Dosamantes, Isidro Ocampo, Ángel Bracho, Xavier Guerrero y Pablo O'Higgins. La gráfica del TGP adoptó una línea de combate y de propaganda que respaldaba a los sindicatos, informaba sobre las huelgas, denostaba al fascismo y glorificaba a la Unión Soviética (URSS). [21]

El estalinismo, la Guerra Fría y la fragmentación del movimiento comunista internacional a consecuencia del conflicto sino-soviético son elementos ineludibles para la comprensión del horizonte intelectual de la segunda generación marxista; a la vez que el "milagro mexicano", el régimen autoritario y el nacionalismo revolucionario como ideología oficial enmarcan la situación nacional. Descuellan el escritor José Revueltas (Durango, 1914-Ciudad de México, 1976), y los filósofos Adolfo Sánchez Vázquez (Algeciras, 1915-Ciudad de México, 2011) y Eli de Gortari (Ciudad de México, 1918-1991).

Revueltas y Sánchez Vázquez renuevan el marxismo mexicano en la medida en que incorporan planteamientos de las tendencias disidentes del movimiento comunista internacional (Revueltas) y porque dialogan ambos con el marxismo occidental, más que nada con las expresiones humanistas desarrolladas a partir del descubrimiento de los escritos del joven Marx (Sánchez Vázquez), de la difusión de la obra de Gramsci en Europa y América Latina, y la influencia de Jean-Paul Sartre. Entretanto, a la soviética, De Gortari trata de fundir la filosofía con las ciencias (naturales y exactas) e intenta fundamentar la "lógica dialéctica"

que resolvería las aporías de la lógica formal, tentativa emprendida después de la guerra por Henri Lefebvre quien, como Sartre, postuló un marxismo humanista.

Con todos ellos el marxismo transita hacia las universidades mexicanas (la generación anterior había ganado espacios entre los profesores normalistas) y fortalecerá su componente teórico, no obstante que Sánchez Vázquez lo conciba como una "filosofía de la praxis". En plena madurez intelectual los sorprenderá el movimiento estudiantil de 1968, que cuesta cárcel y vejaciones a Revueltas y De Gortari. El Estado posrevolucionario, el reformismo de Lombardo y el socialismo realmente existente (Revueltas) son objeto de sus cuestionamientos.

Dentro de la subsecuente generación marxista destacan Pablo González Casanova (Toluca, 1922), quien consolida su producción intelectual dentro del campo sociológico antes de decantarse por el marxismo; Alonso Aguilar Monteverde (Hermosillo, 1922) es sobre todo un antimperialista quien, desde el

marxismo, piensa la economía de los países periféricos. Por su parte, Guillermo Rousset Banda (Ciudad de México, 1926), Enrique González Rojo Arthur (Ciudad de México, 1928), Adolfo Gilly (Buenos Aires, 1928), Ángel Bassols Batalla (Ciudad de México, 1925) y Enrique Semo Calev (Sofía, 1930) son explícitamente marxistas, aunque cada uno adscrito a una tendencia política particular: autogestión, marxismo, trotskismo y comunismo, en cada caso. Fuera del marxismo, pero inequívocamente dentro de la iz-

quierda, Luis Villoro Toranzo (Barcelona, 1922), dialoga con las corrientes nacionalista y socialcristiana de la izquierda mexicana, otorgándole desde el inicio de su obra un lugar central a la reflexión sobre el mundo indígena. La descolonización del Tercer Mundo, la Revolución cubana, el surgimiento de la Teología de la Liberación y el movimiento ferrocarrilero son procesos decisivos en su formación política.

De procedencias profesionales diversas, prácticamente todos ellos son jóvenes profesores universitarios en 1968 (salvo Gilly, preso en Lecumberri).

Varios dispusieron de foros importantes para exponer sus ideas (revistas, cargos públicos y universitarios, academias y colegios). Su obra combina la filosofía con la poesía (González Rojo, Rousset Banda), la filosofía con la historia (Villoro), la historia con el periodismo (Gilly), estableciendo un puente con las ciencias sociales (González Casanova, Bassols Batalla, Semo, Gilly). Casi todos escribieron libros importantes acerca de la historia nacional auxiliados, como en el caso de Semo, de la recuperación de los *Grundrisse* o *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, donde Marx esboza los rasgos esenciales de las formas de producción precapitalistas. El debate dentro del comunismo, el régimen autoritario mexicano, la dependencia económica, las condiciones para la democracia, la revolución latinoamericana y mundial, el socialismo de Europa del Este y la cuestión indígena son algunas de las materias sobre las que se pronuncian, contraponiéndose a las tesis desarrollistas y más adelante a las neoliberales.

Llegamos a la generación de 1968, cuando eran estudiantes universitarios o se iniciaban en la docencia los jóvenes nacidos en la segunda Guerra Mundial.

Hijos del milagro mexicano, el cual llevó a la escuela a millones, ensanchó a las clases medias y extendió la seguridad social a otros muchos, pero sin abrir el país a la democracia, haciendo poco por abatir la desigualdad social o mejorar la

situación de los indígenas. Fuera de México triunfa la Revolución vietnamita, fracasa el *Che* Guevara en extender la revolución

socialista a Sudamérica, la revuelta juvenil se propaga en Europa y Estados Unidos (mientras sus gobiernos apoyan a las dictaduras en Asia, como la de Mohammad Reza Pahlaví en Irán, y el *apartheid* en Sudáfrica) y las tropas del Pacto de Varsovia ahogan la Primavera de Praga, desperdiciando quizá la última oportunidad de reformar desde dentro el socialismo realmente existente, o cuando menos en condiciones mejores que las habidas después en Polonia (1980) y la URSS (1985).

Refutada la tesis del foco guerrillero en la selva boliviana (posteriormente en otros lugares de la geografía latinoamericana), habiendo cesado también la movilización estudiantil, el golpe de Estado en Chile (1973) desata la reflexión de la izquierda del subcontinente acerca de la vía democrática para alcanzar el socialismo, discusión reforzada por el viraje eurocomunista de los principales partidos europeos (Italia, Francia y España). Teóricos como Pietro Ingrao y Nicos Poulantzas asumían que el marco democrático era el terreno propicio para alcanzar el socialismo, en tanto que para Louis Althusser y Étienne Balibar el abandono del leninismo significaba renunciar a este objetivo. Además, la asonada militar contra el gobierno democráticamente electo de la Unidad Popular chilena inicia una nueva ola de exilios intelectuales latinoamericanos hacia México. Es el momento cuando comienza a editarse *Cuadernos Políticos*, la más relevante revista teórico-política producida por la izquierda latinoamericana.

Acaso por primera ocasión dentro del campo socialista la discusión no la dominan los intelectuales del PCM. Participan en la revista editada por Neus Espresate (Canfrac, 1934-Ciudad de México, 2017), directora de Era: Carlos Pereyra (Ciudad de México, 1940), Arnaldo Córdova (Ciudad de México, 1937), Rolando Cordera (Manzanillo, 1942), Adolfo Sánchez Rebolledo (Ciudad de México, 1942), Ruy Mauro Marini (Barbacena, 1932) y Bolívar Echeverría (Riobamba, 1941). Entre los mexicanos predomina la izquierda nacionalista, que reivindica la realización plena del ideario de la Revolución mexicana, pero que simultáneamente es tenaz promotora de la democratización del país. Marxistas de formación con inclinación socialdemócrata en política, sus intelectuales son

afines a Roger Bartra (Ciudad de México, 1942), promotor de la línea eurocomunista dentro del PCM. Marini y Echeverría, por su parte, se identifican

con las corrientes radicales del marxismo: maoísmo y luxemburguismo, en cada caso. [22] De acuerdo con Göran Therborn:

La sociología, en rápida expansión, fue el principal campo de batalla académico. El marxismo se convirtió en el lenguaje político de una generación de radicales que descubrieron que era la teoría que mejor explicaba los fenómenos de las guerras coloniales y el subdesarrollo, así como el funcionamiento socioeconómico interno de la democracia occidental.[23]

El marxismo de la generación de 1968 es más sofisticado y cosmopolita que el de la generación precedente, ya que incorpora el *boom* de los estudios gramscianos (Córdova) y la teoría política de Norberto Bobbio (Pereyra), el marxismo estructuralista de Althusser y Poulantzas (Pereyra y Bartra), la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt (Echeverría), la teoría de la dependencia latinoamericana (Marini y en menor medida Cordera), así como algunos de los desarrollos teóricos e historiográficos de la *New Left* británica (lateralmente Pereyra) y la *longue durée* braudeliana para el estudio de la mitología mesoamericana como hará Alfredo López Austin (Ciudad Juárez, 1936). Quizá la excepción fuera Jaime Labastida Ochoa (Los Mochis, 1939), quien se mantuvo en la línea del marxismo humanista. La disección del sistema político mexicano, las condiciones indispensables para su democratización (¿democracia formal o democracia directa?), la teoría leninista de la organización, la estrategia socialista (¿reforma o revolución?), la crisis del bloque soviético, el proceso revolucionario centroamericano, la relación centro-periferia en la economía mundial, y las teorías de la historia y la cultura en el pensamiento marxista constituyen la problemática capital a que hizo frente esta generación. Debaten con las vertientes de la izquierda que reivindican la lucha armada, así como con intelectuales liberales, conservadores y los ideólogos priistas.

La caída del Muro de Berlín, la hegemonía neoliberal, la democratización en América Latina y el debilitamiento o naufragio de las opciones revolucionarias (Cuba, Nicaragua), la derrota estratégica de la clase obrera industrial, la modernización económica y la globalización configuran el cambio epocal del que la siguiente generación intelectual habrá de hacerse cargo. En el país se verifica el esperado desgajamiento del partido oficial y la facción que reivindica los principios de la Revolución mexicana se coliga con la izquierda socialista —

que hacía unos años había abandonado las siglas comunistas buscando integrar

una formación política más robusta— para enfrentar en las urnas a la tecnocracia neoliberal en el poder. El campo intelectual se escinde de acuerdo con la postura hacia la elección; el sexenio que inicia con un fraude electoral (1988) culmina con una rebelión indígena en la Lacandona (1994), la cual ahondará esta fractura.

En los años noventa decae tanto el intelectual comprometido —identificado fundamentalmente con la izquierda— como el ideólogo, vinculado sobre todo con el régimen de la Revolución mexicana —Jesús Silva Herzog, Narciso Bassols y Jesús Reyes Heroles, por mencionar algunos—, sin que ello signifique que la figura del intelectual entrara en una fase terminal, como se sugirió recientemente.[24] Tomó el relevo el intelectual público, a caballo entre la sociedad y el Estado, con una escasa autonomía con respecto del poder (político o económico). Los profesionales de la opinión se apropiaron de los medios, mientras algunos intelectuales orgánicos procedentes de la izquierda se reciclaron por vía del transformismo. Con ello, el nuevo bloque histórico, dominado por el capital financiero y homogeneizado ideológicamente por el neoliberalismo, se haría de los intelectuales orgánicos “que toda clase nueva establece consigo”. [25]

Intelectuales que comenzaron su trayectoria dentro del marxismo —Luis Salazar Carrión (Ciudad de México, 1949) y Jorge G. Castañeda Gutman (Ciudad de México, 1953)— se decantaron hacia el liberalismo, el primero, mientras el último abandonó el

campo de la izquierda. Salazar Carrión separó la democracia de la "cuestión social", principio esencial de la propuesta socialdemócrata. Y Castañeda Gutman, quien cuando joven había militado en el PCM, impugnó el fraude de 1988 y fue crítico agudo del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Perdida esta batalla, el evidente declive del cardenismo, la insurrección neozapatista y el imaginario "choque de trenes"

que descarrilaría al país en 1994, Castañeda participó en la primera administración panista, no logrando hacerse de un lugar en la segunda.

Miembros todavía activos de las generaciones intelectuales precedentes se reacomodaron dentro del espectro de la izquierda (*i.e.* el neocardenismo o el neozapatismo) o fuera de él. Con la excepción de Gilly, casi toda la *intelligentsia* de la izquierda menospreció el alcance del desprendimiento neocardenista, en buena medida porque no se ajustaba a la presunción de que la izquierda

independiente por sí sola derribaría las puertas de la fortaleza priista, y también porque a esas alturas la Revolución mexicana no presentaba signos de vida. De hecho, hacía medio siglo que Silva Herzog y Cosío Villegas le habían dado la extremaunción. La resurrección del cardenismo casaba muy bien con la tesis de la "revolución interrumpida" expuesta por el periodista argentino-mexicano en los comienzos de los setenta, lo que lo llevó a participar en la campaña del Frente Democrático Nacional (FDN) en 1988, la fundación del Partido de la Revolución Democrática (PRD) al año siguiente y el gobierno capitalino del hijo del general, en 1997. Gilly se distanció del PRD a finales de esa década, porque éste "se desplazó gradualmente hacia el centro, convirtiéndose en una organización únicamente centrada en la política electoral y en las alianzas carentes de principios que ello implica"; reforzó sus lazos con el neozapatismo, movimiento que considera también heredero de la Revolución mexicana. Sin embargo, advierte que "en la actualidad, en México, como en otras partes, el espacio para una izquierda revolucionaria simplemente no existe, de acuerdo con los criterios del siglo XX" .26

Consistente en su desprecio hacia los mecanismos autoritarios y clientelares del nacionalismo revolucionario, Bartra realizó una dura crítica del candidato presidencial de la izquierda en 2006: a su juicio, parte del "populismo conservador" hegemónico en esa corriente, como su predecesor Cuauhtémoc Cárdenas. Sin embargo, no dejó de asombrar la simpatía del antropólogo formado en la ENAH por el prospecto de la "derecha moderna", tanto porque nunca antes había reconocido esta faceta de la derecha mexicana (*La democracia ausente* y *La sangre y la tinta* simplemente negaron tal posibilidad), como por el talante autoritario que pronto mostró el candidato panista. En verdad no sabemos cuán moderna pueda ser una derecha cuyo primer acto de gobierno fue ocupar militarmente parte del territorio nacional, por no mencionar sus objeciones cotidianas a la secularización y el Estado laico, esto es, a la modernidad misma. 27

Semo —rival político e intelectual de Bartra no obstante que codirigieron durante varios años la revista *Historia y Sociedad*—28 participó en la fundación del PRD y, a pesar de reconocer las enormes taras del partido, trató de recuperar de los escombros tribales algunos muebles de la izquierda independiente que por medio siglo contribuyó a formar. Coincidió con Bolívar Echeverría en el grupo

de intelectuales que elaboraron el Proyecto Alternativo de Nación de Andrés Manuel López Obrador y, cuando éste rompe con el PRD, lo acompaña en el Movimiento de Regeneración Nacional (Morena). Esto no deja de ser ilustrativo del trayecto de la izquierda de los sesenta para acá. Entonces, Semo y Echeverría estudiaban respectivamente en uno y otro lado del muro de Berlín, bastando ese elemental dato postal para diferenciar dos perspectivas irreconciliables del comunismo.

1 Charle, "La historia comparada de los intelectuales en Europa", p. 249; Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, p. 23; Ory y Sirinelli, *Los intelectuales en Francia*, p. 20; Heller, *Teoría de la Historia*, p.

32. Énfasis propio; Keucheyan, *Hemisferio izquierda*, p. 99; Gramsci, *La formación de los intelectuales*, p. 26; Thompson, *Democracia y socialismo*, p. 107; Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, p. 172.

2 Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, pp. 161-162; Bourdieu, *Razones prácticas*, p. 60; Williams, *Cultura y sociedad, 1780-1950*, p. 41; Thompson, "Sobre política, historia y el papel de los intelectuales", 2017; Portelli, *Gramsci y el bloque histórico*, p. 97; Ory y Sirinelli, *Los intelectuales en Francia*, p. 21.

3 Aróstegui, *La historia vivida*, p. 128; Ortega y Gasset, "El tema de nuestro tiempo", p. 563; Mannheim,

"El problema de las generaciones", pp. 216, 220 y 234n; Bourdieu, *Razones prácticas*, p. 60.

4 Charle, "La historia comparada de los intelectuales en Europa", p. 253; Ory y Sirinelli, *Los intelectuales en Francia*, p. 297; Dosse, *La marcha de las ideas*, p. 11; Traverso, *¿Qué fue de los intelectuales?* , p.

42.

5 Gramsci, *Antología*, p. 394. Énfasis propio; Eagleton, *Ideología*, p. 79; Löwy, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios*, p. 17.

6 Gramsci, *La formación de los intelectuales*, p. 36.

7 *Ibid*., p. 31.

8 Gramsci, *Antología*, p. 392. Énfasis propio; cit. en Portelli, *Gramsci y el bloque histórico*, p. 97.

9 Gramsci, *La formación de los intelectuales*, p. 34; cit. en Portelli, *Gramsci y el bloque histórico*, p. 96.

10 Marx y Engels, *La ideología alemana*, p. 668. Énfasis propio.

11 Ory y Sirinelli, *Los intelectuales en Francia*, pp. 29 y ss.; Dosse, *La marcha de las ideas*, p. 70; Bourdieu, *Las reglas del arte*, p. 197; Charle, *El nacimiento de los "intelectuales"* , p. 56.

12 Charle, *El nacimiento de los "intelectuales"* , p. 10; Gramsci, *Antología*, p. 390; Cevasco, *Para leer a Raymond Williams*, p. 100. De acuerdo con otros autores la autonomía de los intelectuales como grupo social la ofreció el mercado que, desde finales del siglo

XIX, les permitió ganarse la vida con la venta de sus textos. Traverso, *¿Qué fue de los intelectuales?* , p. 20.

13 Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, p. 15; Im Hof, *La Europa de la Ilustración*, pp. 92 y ss.; Blom, *Encyclopédie*, p. 200. Se citan el primero y el último.

14 Williams, *Palabras clave*, p. 188; Bénichou, *La coronación del escritor*, p. 437.

15 Hugo, *Los miserables*, p. 13.

16 Bourdieu, *Las reglas del arte*, pp. 94 y 79; Lottman, *La Rive Gauche*, pp. 13-14; Ory y Sirinelli, *Los intelectuales en Francia*, p. 31; Dosse, *La marcha de las ideas*, p. 70.

17 Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, p. 29; Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, p. 39; Dosse, *La marcha de las ideas*, p. 11; Jameson, *El posmodernismo o la lógica*

cultural del capitalismo avanzado, p. 9; Keucheyan, *Hemisferio izquierda*, pp. 29-30.

18 Illades, *La inteligencia rebelde*, p. 26.

19 Illades, *Las otras ideas*, pp. 174 y ss.

20 Gutiérrez, *El mundo del trabajo y el poder político*, pp. 159 y ss.; Cockcroft, *Precursores intelectuales de la Revolución mexicana*, p. 83.

21 Lear, "La revolución en blanco, negro y rojo", p. 109; Musacchio, *El Taller de Gráfica Popular*, p. 31.

22 Illades, *La inteligencia rebelde*, p. 92.

23 Therborn, *¿Del marxismo al posmarxismo?* , p. 113.

24 Concheiro y Rodríguez, *El intelectual mexicano*, p. 405. No reconocerse en la transición democrática, de la que fueron coautores, es donde Bartra encuentra "una de las señales más dolorosas de que la intelectualidad efectivamente se está extinguiendo en México". Aguilar Camín y Bartra, "Intelectuales sobre el intelectual", 2015.

25 Gramsci, *La formación de los intelectuales*, p. 22.

26 "Lo que existe no puede ser verdad", pp. 42, 43 y 44.

27 Bartra, “Fango sobre la democracia”, 2006.

28 Sobre sus diferencias pueden verse Semo, “La actualidad de Arnaldo Córdova”, p. 64; Bartra, “El árbol de oro de la utopía”, p. 292; Concheiro y Rodríguez, “Roger Bartra”, p. 165.

2

EL MARXISMO DE LA TERCERA INTERNACIONAL

El marxismo se divulgó en México después de la Revolución rusa, cuando se formaron partidos comunistas en todo el mundo auspiciados por la Komintern.1

Los pensadores marxistas pioneros pertenecen a la generación de la Revolución mexicana, es decir, a los jóvenes que construyeron las instituciones nacionales tras la lucha armada. Las influencias teóricas provienen de la Unión Soviética, y el horizonte político e intelectual de esta generación es la Tercera Internacional, Internacional Comunista o Komintern (1919-1943), fundada en San Petersburgo con el objetivo de propagar la revolución mundial. No hay cuestionamiento alguno con respecto del estalinismo, ni tampoco duda acerca de que el futuro de la humanidad será indefectiblemente socialista. De los mexicanos, el lugar más destacado corresponde a Vicente Lombardo Toledano, no sólo por ser uno de los *Siete Sabios*, sino principalmente por haber consumado la ruptura con el idealismo filosófico del Ateneo de la Juventud, sentar los peldaños iniciales del materialismo histórico y armonizar el nacionalismo revolucionario con el discurso antimperialista del comunismo oficial.

Coetáneos de Lombardo (nacidos a finales del siglo XIX o a principios del XX), pero sin formar parte de la élite intelectual, están varios historiadores, provenientes del medio magisterial, quienes estudiaron los procesos económico-sociales del espacio mexicano interpretándolos desde las categorías marxistas de uso corriente. Pero quien puso al alcance los textos fundamentales de Marx y Engels al público hispanoparlante fue Wenceslao Roces, desempeñando un papel central en la difusión del pensamiento

marxista en México y América Latina. La editorial Cenit de Madrid publicó en 1935 la traducción directa del alemán del

tomo primero de *El capital*, a cargo del abogado e historiador asturiano. Y, en su exilio en México, la edición de los tres tomos en 1946-1947 bajo el sello del Fondo de Cultura Económica (FCE), dirigido en ese tiempo por su fundador Daniel Cosío Villegas. El formidable trabajo de traducción de Roces incluyó innumerables textos filosóficos e históricos de la cultura europea volviendo a los lectores mexicanos verdaderamente contemporáneos del público de otras latitudes. Al profesor asturiano debemos no sólo la primera edición completa de *El capital* en español, sino también la primera edición no francesa de *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, de Fernand Braudel.

LA RUPTURA CON EL IDEALISMO

A Vicente Lombardo Toledano (Teziutlán, 1894-Ciudad de México, 1968), como joven acomodado de provincia, además de excelente estudiante y segundo de nueve hermanos, lo envió su padre a la Ciudad de México en 1909 para completar la educación iniciada en el Liceo Teziuteco. [2] El adolescente poblano pasó por el Internado Nacional, donde su estupendo rendimiento escolar le ganó un diploma de manos de Porfirio Díaz, quien con parquedad lo conminó a trabajar "por el bien de la patria". [3]

En 1915 Lombardo se acerca al Ateneo de la Juventud —integrado por Alfonso Reyes, José Vasconcelos, Pedro Henríquez Ureña y Antonio Caso— ya en desbandada a consecuencia de la lucha armada. Al año siguiente, un grupo de jóvenes estudiantes conocidos como los *Siete Sabios* —Antonio Castro Leal, Alberto Vásquez del Mercado, Manuel Gómez Morin, Teófilo Olea y Leyva, Alfonso Caso, José Moreno Vaca y el propio Lombardo— forma la Sociedad de Conferencias y Conciertos con el objetivo de propagar la cultura entre los universitarios. Reconocido como brillante activista estudiantil, el joven teziuteco es designado en 1917 secretario de la Universidad Popular Mexicana, entrando en ese momento en contacto con el movimiento obrero. En 1920 el intelectual poblano egresó de la carrera de derecho de la Universidad Nacional y,

dos años después, mediando en el conflicto de José Vasconcelos (secretario de Educación Pública) con Antonio Caso (rector de la Universidad Nacional), acepta la

dirección de la Escuela Nacional Preparatoria (ENP), para en 1923 cubrir la gubernatura de Puebla, acéfala por la rebelión delahuertista.4

Cuando dirigía la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM), Lombardo fue electo diputado bajo las siglas del Partido Laborista Mexicano (PLM) en 1924, y designado posteriormente regidor del ayuntamiento de México.

Desempeñando este cargo es que acudió al Congreso Internacional de Planificación celebrado en Nueva York, donde conoce al legendario líder ferroviario y del Partido Socialista de América Eugene Victor Debs. Para ese momento, Lombardo experimentaba esa inquietud intelectual que lo haría acercarse al marxismo, comenzando a desprenderse de la visión negativa heredada de su maestro Antonio Caso:

Aproveché mi primer viaje a los Estados Unidos y a Europa, en 1925, y logré abrir una cuenta en algunas de las principales librerías de Nueva York, Londres y París, que me proveyeron de la literatura que necesitaba. Comenzaron entonces, otra vez, los años de estudios intensos, y descubrí la filosofía del materialismo dialéctico, que me produjo el impacto de una ventana cubierta por cortinas que de repente se abre de par en par e inunda el aposento que ocultaba con la inmensa luz del Sol y la frescura del aire libre. 5

En 1926 el intelectual poblano ocupó la vicepresidencia del Banco Cooperativo Agrícola y escribió por encargo de la Oficina Internacional del Trabajo (OIT) la *Libertad sindical en México*, quizá el balance de la Revolución mexicana más importante publicado hasta ese momento. Ignorando los inicios de la organización trabajadora, el despuntar de la prensa obrera y la difusión del pensamiento socialista en el siglo XIX, Lombardo apuntó como logro indisputable del régimen revolucionario haber trazado el camino "para la emancipación integral del proletariado, y un derecho limitado a la defensa de sus intereses materiales, tratándose del capita-

lismo”. No obstante, empezando por el mismo Carranza, las fuerzas de la reacción, y sobre todo el poder del capital, trataron por todos los medios de hacer nugatorio este derecho constitucional, ruta que endereza Obregón “hasta formar las primeras normas del derecho industrial consuetudinario”. [6] De allí también la necesidad de profundizar en esta línea y el papel protagónico del intelectual teziuteco en la redacción de la Ley Federal del Trabajo de 1931.

El asesinato del presidente electo Álvaro Obregón comprometió la participación de Lombardo Toledano en la CROM y el PLM, dado que desde la cúpula del poder se incriminó en el magnicidio a Luis N. Morones, secretario de Plutarco Elías Calles. El debilitamiento de la central obrera por el alejamiento del líder, quien precavido decidió viajar por Europa, llevó al intelectual poblano a reagrupar al movimiento obrero, lo que culminaría con la creación de la Confederación General de Obreros y Campesinos de México (CGOM) en 1933. Al año siguiente, Lombardo recorrió el estado de Yucatán constatando personalmente lo que quedaba de “un régimen socialista regional”, instaurado por Salvador Alvarado y Felipe Carrillo Puerto al sacar provecho del “aislamiento geográfico de la península”. El régimen socialista degeneró en tiranía después del asesinato de Carrillo Puerto, al grado que el jefe de las ligas de resistencia era el gobernador de la entidad y no el pueblo organizado. Esto unía en una sola línea el fiero despotismo porfiriano, el patrimonialismo colonial y el orden teocrático precolombino. Dicha involución fue posible tanto por la falta de honestidad de los gobernantes, que se apropiaron de los bienes públicos, como por “la falta de conciencia de clase” de las “masas explotadas del país” .[7]

La salida a esta situación la encontraría Lombardo en la conformación del partido revolucionario de la clase obrera:

Porque ésta no sólo tiene objetivos inmediatos que lograr, sino también una gran meta histórica: la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y, como resultado de ella, de la

lucha de clases, para sustituirlas por la socialización de la producción, a través de la dictadura del proletariado, en remplazo de la dictadura de la burguesía, base para la edificación de la sociedad socialista. 8

Un juicio lapidario sobre la Revolución emitido en 1935 daba por muertos principios que el marxista teziuteco consideraba irrenunciables: el sufragio universal, conculcado por un partido político vinculado orgánicamente con el Estado; la pluralidad política, nulificada por el monopolio de la representación parlamentaria por parte de un solo partido; la soberanía de las entidades, convertida en una fórmula inoperante por el control de una formación política única; la autonomía del poder Judicial, reducida a nada por el predominio del Ejecutivo en manos de un solo partido; la libertad económica, borrada por el control de una oligarquía conformada por capitalistas mexicanos y extranjeros.

Mientras lo que quedaba en pie del texto constitucional eran únicamente "el principio inmanente de la soberanía popular, la fuerza acrecentada del Poder

Ejecutivo de la Unión, la negación de toda acción política que no se sume al Estado, y la protección del Estado a la propiedad privada". 9

Para los primeros pensadores socialistas mexicanos el positivismo constituía el adversario filosófico a vencer. Entre otras muchas cosas, Rhodakanaty achacó a éste el proclamar "en política el principio utilitario más absoluto y el derecho de la fuerza para establecer el orden social". En su reivindicación de la filosofía trascendental, el médico griego incluyó el "método dialéctico" de Hegel, mientras los escritores románticos prefirieron apoyarse en el espiritualismo francés para refutar el cientificismo positivista. 10 Otro tanto hizo el Ateneo de la Juventud para realizar su propio deslinde. Una vuelta de tuerca más llevó a cabo Lombardo Toledano, quien recuperó la ciencia para romper con el idealismo de sus predecesores ateneístas. La ruptura iniciada por el pensador teziuteco con el vitalismo bergsoniano culminará con la polémica de 1935 con Antonio Caso.

La incursión de Lombardo en el movimiento obrero —como organizador, educador, intelectual y funcionario—, el impacto de la Revolución rusa no sólo en Europa sino en el mundo subdesarrollado, las posibilidades abiertas por la Revolución mexicana para la implantación de nuevas ideas y modelos de gestión pública y el *crack* económico de 1929, que a Lombardo como a muchos hicieron pensar que el fin del capitalismo estaba próximo, facilitaron su acercamiento intelectual con el marxismo. Ya en 1925, tras seis meses de estudiar la traducción al inglés de *El capital* tres horas cada noche con diccionario en mano batallando con una lengua que conocía escasamente, el ideólogo poblano había comprendido que "la filosofía que yo había aceptado era falsa" .11 Pero éste fue un proceso largo y dilatado:

No pasé de la filosofía idealista a la materialista rápidamente, porque fue menester que yo estudiara los textos de filosofía que en la Escuela de Altos Estudios no nos habían enseñado [...] paso a paso, hasta comenzar la década de 1920 a 1930, empecé a expresar públicamente mis propias dudas respecto de lo que yo había aprendido en la universidad y de lo que estaba aprendiendo por mi cuenta. A eso se debe que yo haya llegado de una enseñanza idealista a una enseñanza materialista de manera súbita. 12

De acuerdo con uno de sus biógrafos, para 1930 Lombardo "era ya un marxista"; "el primer egresado de la Universidad Nacional que se declaraba marxista", afirma otro. Sin embargo, todavía le restaba distanciarse de la matriz idealista dentro de la cual había germinado su pensamiento filosófico. Había

entonces que ir por Caso, el maestro que no sólo le había dictado cátedra en el bachillerato, la Escuela Nacional de Jurisprudencia y la Escuela de Altos Estudios, sino de quien había aprendido dos verdades inapelables: que el marxismo era tanto un reduccionismo económico como una teleología histórica. 13

Antonio Caso Andrade (Ciudad de México, 1883-1946) ingresó en 1895 en

la ENP, graduándose en 1909 en la Escuela Nacional de Jurisprudencia. Ese año dictó siete conferencias sobre el positivismo en

la ENP, muy bien acogidas por la concurrencia. 14 En 1915 el director de la Escuela de Altos Estudios publicó *Problemas filosóficos* y, para 1919, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, uno de sus trabajos seminales, mostrando que la metafísica, proscrita por el positivismo decimonónico, volvía con renovados bríos a la academia mexicana. El planteamiento básico del filósofo capitalino indicaba que el hombre, además de resolver las exigencias vitales dada su naturaleza económico-biológica, podría consagrar parte de su existencia al juego, al arte, siendo incluso capaz de prescindir de su interés en beneficio del prójimo. Esa filosofía, sujeta más a creencias que a verdades demostradas, era la que le había enseñado Caso a Lombardo durante sus años mozos de la Escuela de Altos Estudios:

Él había seguido fundamentalmente el pensamiento de Henri Bergson, el filósofo francés, y por raíces de formación social era un creyente, de tal manera que él fue nuestro preceptor, nuestro maestro, y claro que todos los estudiantes aceptamos sus enseñanzas como válidas, porque ningún estudiante puede, cuando está aprendiendo, ser superior a su maestro en la medida de sus conocimientos. 15

Con la filosofía de la intuición, Henri Bergson (1859-1941) había hecho resurgir la metafísica en Francia después de décadas de hegemonía positivista.

En *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), *Materia y memoria* (1896), *La risa* (1900), *Introducción a la metafísica* (1903), *La evolución creadora* (1907), *Duración y simultaneidad* (1922) y *Las dos fuentes* (1932) el filósofo galo asoció la experiencia de la duración, temporal e histórica, con los avances recientes de la biología. Para Bergson, la existencia era un fluir continuo carente de repeticiones, a la vez que la razón tomaba como referencia lo ya conocido, lo cual producía un desencuentro resoluble únicamente por vía de la intuición. Mediante ésta, la inteligencia podría concebirse como parte de

este devenir dando razón de una realidad concreta y cambiante. Relevado de las restricciones de la intención práctica —presa de lo

conocido por el "yo social"—, el individuo podría autoexplorarse y descubrir la libertad propia. Esta mirada hacia sí mismo integraba en un continuo el pasado vivido, los recuerdos y toda la carga inconsciente, haciendo aflorar al "yo verdadero" de manera plena, surgiendo el espacio para la creación, el arte y la innovación. La voluntad de actuar se manifiesta entonces como *élan vital*. 16

A partir de 1933 numerosas organizaciones de maestros y estudiantes se movilizaron en favor de la reforma del artículo 3º constitucional para incorporar la educación socialista en la carta magna, discusión que llegaría al seno de la universidad. En el Primer Congreso de Universitarios Mexicanos de septiembre de 1933, año en que Lombardo conmemoró con una velada los 50 años de la muerte de Marx y en que también se graduó de doctor en filosofía con la

"Geografía de las lenguas de la sierra de Puebla", discreparon Caso y Lombardo en torno a la enseñanza de la filosofía —que de acuerdo con la postura que se impuso debería basarse en el estudio de la naturaleza— y la historia —que habría de enseñarse como la evolución de las instituciones sociales destacando los factores económicos como aspectos centrales de la sociedad moderna—, así como acerca de la función social de la universidad, consistente tanto en la búsqueda de la igualdad como en "una sociedad sin clases". En 1934 el intelectual poblano propuso una educación pública basada en el materialismo dialéctico.17

Un año después, la polémica filosófica inició cuando Lombardo terció en el debate de Caso con Francisco Zamora. El político poblano justificó su intervención aduciendo que desaprobaba el sarcasmo con que Caso se refería a su antagonista y al marxismo; además, porque seguía en suspenso la discusión de 1933 "y en cierto sentido cobraba mayor significación por el hecho que en lugar de un auditorio de académicos tendría como juez a la población ilustrada de la república" .18 Dicho de otra manera, se trataba de una disputa entre contrincantes de la misma talla intelectual, no un intercambio desigual con un desconocido como Zamora, dentro de

un diario reputado y nacional, *El Universal*, en el que ambos colaboraban semanalmente. [19]

Detonó el debate "El dilema del socialismo materialista" (21 de diciembre de 1934), de Caso, al que Zamora respondió con "Un dilema sin cuernos". Después

de varios intercambios sin mucha sustancia, vino la intervención de Lombardo, quien encontró en el catolicismo de Caso la causa por la que su antiguo maestro sostenía la separación de las esferas mental y material, esto es, el pensamiento y la naturaleza. Desde la perspectiva de Caso, el materialismo histórico reprodujo el error positivista de utilizar el método de las ciencias naturales en la exploración de los fenómenos humanos ignorando que "no todo método es propio para alcanzar todo saber". A lo que Zamora replicó haciendo una breve exposición del marxismo y caricaturizando la epistemología del profesor universitario, quien replicó caracterizando el materialismo histórico de determinismo económico, ya que considera a la ideología un subproducto de la economía.[20]

Lombardo volvió sobre la distinción entre materia e idea realizada por Caso, irreductibles la una a la otra, y el pretendido rechazo del marxismo al considerar el pensamiento (idea, espíritu o alma) parte de la realidad, identificando consecuentemente lo real con lo material. El planteamiento de Caso pareció a Lombardo que adolecía de dos errores básicos: en primer término, consideraba inexistentes las concatenaciones de la materia y el espíritu, como si en el universo los fenómenos no estuvieran interrelacionados; en segundo lugar, realizaba una petición de principio, lógicamente insostenible, al asumir la separación de la materia y el espíritu, y su irreductibilidad, sin siquiera demostrarlo. Es decir, se confrontaban filosóficamente el dualismo espiritualista de Caso con el monismo materialista de Lombardo. [21]

Una ofensa de ese tamaño a un filósofo del calibre de Caso no podía dejarse pasar, por lo que éste aclaró que no era espiritualista sino idealista, una simplificación abusiva de filosofías tan diversas. Y, al volver sobre su antagonista, Lombardo renegó la herencia filosófica legada por la Escuela Nacional de Altos Estudios que, por

su formación insulsa y errática, lo obligó al autodidactismo, empezando prácticamente desde cero su conversión al materialismo filosófico. No escatimó detalles al narrar todo lo que tuvo que sortear para encontrar la verdad que le habían escondido en el aula:

Lo único que lamento es no haber recibido una enseñanza verdadera y completa en la Universidad; así me hubiera ahorrado el esfuerzo de arrojar el lastre mental que he ido tirando en el curso de mi vida, para ser útil a mis semejantes, por culpa de quienes nos presentaron un panorama falso de la existencia y nos dieron como guía de nuestra conducta, en lugar de armas eficaces, simples ensueños religiosos.22

En su contrarréplica, Caso argumentó que el materialismo es hipotético además de falso, para volver sobre la tesis de siempre, es decir, que "las formas de realidad son irreductibles entre sí". Lombardo mostró el desarrollo paralelo de la filosofía y el saber científico, ya que, como resulta fácil advertir, "las especulaciones más importantes en el campo de la filosofía han sido coetáneas de las grandes épocas de la ciencia". Además, el político de Teziutlán desechó el arsenal metafísico heredado, abjuró de las enseñanzas de su maestro y prometió ser materialista por el resto de sus días. Y Caso lo tildó de "renegado". De acuerdo con Lombardo, en lugar de argumentos sólidos lo que había ofrecido el profesor universitario era un 70.5% de injurias, 17.6% de errores atribuibles a la ignorancia y 11.7% de calumnias. Prefirió perdonar las ofensas, "para merecer el calificativo de cristiano", concentrándose en los dos aspectos restantes. 23

Dado que según Caso hay cosas que no se mueven, con lo que consideró rebatida la dialéctica, Lombardo trajo a cuento la teoría de la relatividad con el objeto de demostrar que la materia estaba en transformación permanente. Y

tampoco dejó pasar la oportunidad de dejar a la intemperie el rezago científico del maestro Caso, para quien lo que no recorre un trayecto espacial no está en movimiento:

Este puede ser el criterio de un agente de mudanzas o de un inspector de carreteras, pero no el de un filósofo del siglo XX, por-

que además del movimiento de translación —el acto de mudar una cosa de un lugar a otro—, hay un movimiento inherente al mundo de la vida, a todo el universo, a toda la materia, el movimiento que se traduce en cambios de calidad y de cantidad de todo lo que existe, el movimiento dialéctico.24

La controversia filosófica se extendió un mes más, y uno a uno los artículos recibieron la respuesta puntual del aludido. Atrincherados en posturas antagónicas, Caso trató de sacar a flote su tesis acerca del movimiento y Lombardo de hundirla empleando argumentos lógicos, científicos y referencias bibliográficas recientes. Abundaron acusaciones sobre la presentación tramposa de las ideas del adversario, paralogismos inaceptables e ignorancia sobre los asuntos debatidos. Insistiendo Caso en la diferencia entre las proposiciones filosóficas y las demostraciones científicas, Lombardo contratacó haciendo notar que, derrotado en los campos de la ciencia y la filosofía, el maestro se guarecía ahora en la religión. Todavía seguirían dos textos de Caso y uno de Lombardo,

aunque con la entrega del 3 de abril de 1935 el último dio por terminada la polémica. Lo que entonces atribuyó éste a la "pereza mental" de su adolescencia, más adelante lo fundamentó en la proposición según la cual la hegemonía de cada corriente filosófica moderna correspondía a una fase del capitalismo: el positivismo al ascenso de la burguesía, el espiritualismo y otras filosofías agnósticas a la fase del imperialismo, y el marxismo a la época de las revoluciones proletarias.25

LA CONCEPCIÓN MATERIALISTA DE LA HISTORIA

El Lombardo de posguerra cubrió con una sombra de sospecha toda su biografía.

En la memoria de la izquierda, únicamente poblada por mártires y traidores, el primer marxista mexicano de renombre ocupa un lamentable lugar dentro de los segundos. Esto no sólo es injusto, sino básicamente equivocado. Como acabamos de mostrar, el intelectual teziuteco es quien demarca la frontera con las filosofías idealistas, además de ofrecer una perspectiva materialista de la historia nacional. Pero no nada más eso: buena parte de su trayectoria

expresa el vínculo orgánico de la teoría con la práctica, unidad que comienza a fracturarse después de la primera Guerra Mundial, surgiendo con esto lo que Perry Anderson llama el "marxismo occidental". 26 Amigo de Lombardo, Wenceslao Roces dijo de él:

Lombardo Toledano en sus teorías y predicciones era marxista. La lástima era que muchas veces dejaba de serlo en la praxis, en la política; pero desde el punto de vista de las ideas, Lombardo Toledano era un marxista muy conocedor de los problemas y por el que hay que sentir cierto respeto, repito, en el terreno puramente doctrinal. 27

Si algo no se le puede regatear a Lombardo es que es un intelectual orgánico en el cabal sentido gramsciano del término. El foco de su reflexión es la Revolución mexicana y el de su acción es el movimiento obrero, dentro del cual es organizador y dirigente de la CROM (1918), la CGOM (1933-1936) la Confederación de Trabajadores de México (CTM, 1936) y la Confederación de Trabajadores de América Latina (CTAL, 1938-1963). Dice bien Roger Bartra que:

Si la cultura de la izquierda mexicana no es hoy una triste subcultura extraña es precisamente gracias a que la corriente lombardista tiene en su historia el hecho fundamental de haber gestado el primer esfuerzo exitoso de unificación del movimiento obrero y que Revueltas es el símbolo del gran parteaguas de 1968, que nos abrió perspectivas políticas insospechadas.28

El reto intelectual de Lombardo fue racionalizar la Revolución mexicana desde la perspectiva del materialismo histórico tratando de elucidar el posible desarrollo del país. Su marxismo fue el de la Tercera Internacional, esto es, la codificación realizada por Stalin, lo cual remite a la teoría de los cinco estadios (comunidad primitiva, esclavitud, feudalismo, capitalismo y socialismo) por los que pasarían todas las sociedades humanas. Lombardo es el autor de la tesis de que en México la revolución democrático-burguesa se realiza en un ciclo que incluye la Independencia, la Reforma y la Revolución, los "tres tiempos de una sinfonía dramática". 29 Esta última fue, más que nada, una lucha contra el latifundio:

De esta suerte, las contradicciones entre los peones y los latifundistas; entre los pequeños propietarios rurales y los latifundistas; entre los rancheros de mentalidad burguesa y los latifundistas; entre los industriales y los latifundistas, y entre los sectores nacionalistas y los capitalistas extranjeros, le dieron una fisonomía clara a la Revolución, haciendo de ella un gran movimiento popular, democrático, nacional, antifeudal, antiesclavista y antiimperialista.[30]

Dado el contenido antiimperialista del movimiento revolucionario de 1910, el ideólogo de Teziutlán estaba cierto de que el aliado natural del movimiento obrero y de la izquierda socialista era el régimen revolucionario, cuyas acciones, incluso su acendrado autoritarismo, representaban un mal menor dentro de la misión titánica de acotar el imperialismo estadounidense, enemigo histórico de los países latinoamericanos y obstáculo mayúsculo para la emancipación del proletariado mundial cuya patria era la URSS. Dentro del curso progresivo y necesario del proceso histórico, cada extensión de la propiedad estatal y toda derrota del imperialismo en el planeta significaban un avance hacia ese objetivo liberador. Y, mirando la historia como un progreso ininterrumpido, encontró en la Revolución cubana la continuación de la revolución propia. Tratándose de países semicoloniales como México, el enemigo principal era el imperialismo estadounidense, por lo que tendría que haber en un principio una alianza

transitoria entre la clase obrera, la pequeña burguesía y la burguesía nacionalista para sacudirse su influencia. Mientras no ocurriera esto, la revolución socialista sería imposible. En esta vigilia transcurriría el resto de la vida de Lombardo. [31]

Lombardo no fue el único, pero acaso el primero que ofreció una interpretación materialista de la historia mexicana. De su misma generación, varios profesores normalistas y funcionarios de la Secretaría de Educación Pública —José Mancisidor (Veracruz, 1894-1956), Alfonso Teja Zabre (San Luis La Paz, Guanajuato, 1888-1962), Rafael Ramos Pedrueza (Ciudad de México, 1897-1943) y Luis Chávez Orozco (Irapuato, 1901-1966)— se empeñaron también en esa labor impulsada por el propio Estado a través

de la educación socialista y por las publicaciones dirigidas al magisterio: *El Maestro Rural* y la *Revista de Educación*, destacadamente.

La lucha de clases a través de la historia de México (1936), del profesor normalista Ramos Pedrueza, caracterizó de feudal al país, porque dominaba una aristocracia terrateniente aliada con el capital extranjero. En consecuencia, era necesario que la burguesía tomara el poder para después realizar la revolución proletaria. Y la *Historia económica y social de México* (1938), de Chávez Orozco, buscó las razones profundas de la Guerra de Independencia, encuadrando el conflicto social en las categorías de la historia europea: de un lado, estaba la clase explotadora, constituida por terratenientes (versión novohispana de los señores feudales), mineros, industriales (propietarios de los obrajes), comerciantes, asentistas y el clero; del otro, integraban el conjunto de los explotados los trabajadores constreñidos por la servidumbre (peones), los saldos de otras formaciones precapitalistas (ejidatarios) y el resto ya proletarizado (jornaleros de la minería y la industria, oficiales artesanos). Desde la perspectiva de Chávez Orozco, dentro de la estructura económico-social novohispana dominaba el modo de producción feudal, y la transición hacia el capitalismo inició a finales del periodo colonial, seguida del fracaso de la industrialización en la primera mitad del siglo XIX, mientras que la Revolución mexicana marcaría el fin de la feudalidad, la culminación de la revolución democrático-burguesa y el triunfo del capitalismo. 32

En una combinación fructífera de rescate documental con ensayo histórico, recuperando textos y abordando temas poco tratados por la historiografía dominante centrada fundamentalmente en la historia política y los

acontecimientos puntuales, Chávez Orozco publicó más de 30 títulos entre los que destacan la ya citada *Historia económica y social de México* al lado de *Historia de México 1808-1836* (1947), *La agonía del artesanado* (1958), *Agricultura e industria textil de Veracruz* (1965), los 12 volúmenes de los *Documentos para la historia econó-*

mica de México (1933-1938) —cuyo volumen sexto incluye los *Datos para la prehistoria del socialismo en México*

—, *Colección de documentos para la historia del comercio exterior de México* (1958-1962), en siete volúmenes, y *Conflicto de trabajo con los mineros de real del Monte, año de 1766* (1960). Cuando murió el historiador nacido en Irapuato, la revista *Historia y Sociedad*, dirigida entonces por Enrique Semo, lo recordó con las siguientes palabras:

Vemos en Chávez Orozco al incansable recopilador de datos, al erudito profundo, al iniciador de la historia del socialismo en México, y a uno de los fundadores de la historia económica de México; es uno de los más importantes precursores del desarrollo del pensamiento y la investigación marxistas en México. Por ello, rendimos homenaje a la memoria del maestro desaparecido.33

Y no era para menos, de estos estudios pioneros brotaría la historiografía marxista que creció en rigor y profesionalización en la década de los sesenta y de la cual *Historia y Sociedad*, como veremos más adelante, sería uno de sus puntales al introducir el debate teórico generado dentro de las ciencias sociales en el campo historiográfico mexicano, dominado entonces por el historicismo y el empirismo. 34

LA BIBLIOTECA MARXISTA

El horizonte socialista mexicano lo copó el socialismo romántico siendo Marx escasamente conocido en el siglo XIX. En esa medida no extraña que Rhodakanaty escribiera en *El Combate* en agosto de 1877:

La Internacional, esa respetable liga de obreros de todo el mundo, donde tiene su vida, fundada por Kart Márniz en Londres en 1852, en un *meeting* popular celebrado en San Martin's Hall, declaró solemnemente hacerse solidaria de todos los actos de la Comuna en Francia, porque ella había visto realizados y puestos en práctica […] los luminosos principios doctrinales formulados por los genios inmortales que forman la ilustre pléyade de los socialistas.35

Más enterado, un comentarista señaló:

El autor socialista de más renombre es sin duda Karl Marx, fundador de la célebre asociación obrera la Internacional, que tanto ha dado qué decir recientemente, en punto a crímenes horribles y fines misteriosos. Sin embargo Karl Marx en sus obras, y principalmente en la más célebre *El capital* (*Das Kapital*) se limita a la investigación científica propiamente dicha.36

Sin resonancia alguna en el resto de la prensa o en el medio obrero, el número del 12 de junio de 1884 de *El Socialista* publicó la traducción de José Mesa del *Manifiesto Comunista*, que había puesto a circular en folletín el semanario internacionalista madrileño *La Emancipación* en 1872. 37 Con el magonismo y en la Revolución mexicana aparecieron algunas menciones a Marx. De esta forma, el Primer Congreso Obrero Socialista, llevado a cabo en marzo de 1917 en Motul, Yucatán, aprobó la creación de escuelas nocturnas, cajas de resistencia, una escuela normal (de orientación racionalista), la participación femenina y la promoción constitucional de sus derechos políticos, la incorporación de trabajadores que no formaban parte de las ligas y el ajuste de las cotizaciones de los miembros. Y también determinó conmemorar el 1º de mayo y, por esa ocasión, el día 5, fecha del centenario del natalicio de Karl Marx, “gran comunista y fundador del Partido Socialista”. En tanto que en agosto de 1921 se realizó el Segundo Congreso Obrero en Izamal, Yucatán, donde se aprobó expropiar los servicios públicos en manos de particulares, promover el interés colectivo en los puestos directivos y de representación, robustecer la educación moral de los socialistas, entregar la tierra a los campesinos y las fábricas a los trabajadores e incentivar el trueque entre los productores. En adelante, los capitalistas no tendrían derecho a ninguna indemnización y se pugnaría por colectivizar los medios de producción, si bien determinó no adherirse a la Internacional Comunista. 38

Pequeñas editoriales se empeñaron en divulgar el pensamiento marxista entre la militancia comunista, los maestros y el público en general. La Librería Navarro, instalada en 1924 por Enrique Navarro Orejel en el Mercado de El Volador, en el centro de la Ciudad de México, ofrecía literatura libertaria y comunista. Para 1930

ésta dará lugar a la Editorial Navarro, con domicilio en la calle de Seminario. De allí surgirá en 1934 Ediciones Frente Cultural, la cual arrancó con opúsculos de no más de 60 páginas de o sobre los clásicos

marxistas. Para 1937 la editorial publicaba volúmenes más extensos, fueran compendios o ensayos largos preparados o traducidos por exiliados hispanoamericanos residentes en nuestro país. También la Secretaría de Educación Pública hizo su labor con la Biblioteca del Obrero y Campesino. Y en 1937 el PCM puso en marcha la Editorial Popular. Entre los libros y folletos que publicó la editorial comunista destacan los *Principios del comunismo*, de Friedrich Engels, y el *Manifiesto Comunista*, impresos en 1939.39

El capital lo tradujo del francés al castellano el abogado Pablo Correa Zafrilla, apareciendo una versión incompleta y publicada por entregas en el diario madrileño *La República* a partir de 1886. Al año siguiente, un resumen traducido también del francés salió de las prensas de *El Socialista* en la capital española. También en Madrid, el médico y periodista Juan Bautista Justo publicó en 1897-1898 la traducción de la cuarta edición alemana del tomo primero de *El capital*, impresa en fascículos quincenales, y en un solo volumen en 1899. El trabajo del fundador del Partido Socialista argentino no carecía de mérito, quien al enfrentar con solvencia el reto del pionero —dice el traductor uruguayo Pedro Scaron — desbrozó "el camino que otros transitarían después con mayor facilidad". Acaso alguna de estas ediciones de *El capital* cayera a medidos de la década de 1920 en manos de Lombardo, "una traducción terriblemente mala", opinó el intelectual teziuteco. Cuando inició la militancia comunista en su adolescencia, lo que José Revueltas conocía del *opus magnum* del materialismo histórico era una versión resumida, porque "todavía no estaba editado el texto íntegro en castellano". 40

Si traducir equivale a leer en voz alta, no cabe duda de que quien leyó la obra de Marx y de no pocos de sus seguidores para el público hispanoparlante fue Wenceslao Roces, quien obtuvo la licenciatura en derecho en la Universidad de Oviedo, institución

que lo premió por su excelente desempeño escolar. Prosiguió sus estudios doctorales en la Universidad Central de Madrid que también lo distinguió con el Premio Extraordinario por su tesis "El caso fortuito en el derecho de obligaciones". Esto le valió la oportunidad de completar su formación en Berlín, donde estudió con el eminente jurista Rudolf Stammler (1856-1938) en los promisorios años de la República de Weimar. De regreso a España, en 1922, Roces ganó la cátedra de Derecho Romano en la Universidad de Salamanca, de la cual fue separado en la dictadura falangista de Miguel Primo

de Rivera:

En 1928 fui destituido de ella por solidarizarme con don Miguel de Unamuno. El destierro de don Miguel no despertó en Salamanca, como yo pensaba, una oleada de protestas. Pasó un poco desapercibido. La Salamanca de entonces se desenvolvía en un ambiente bastante rural; eran más importantes entonces los ganaderos de reses bravas que los profesores de la universidad. Yo me identifiqué mucho con Unamuno en estas luchas y esto me sirvió para sacarme de mis casillas de profesor rutinario […] tengo que reconocer que el impacto que causó su actitud, entonces muy firme frente a la dictadura, representó para mí una gran ayuda mora e intelectual.41

La alianza republicano-socialista triunfó en las elecciones generales de abril de 1931, abriendo el paréntesis que cerraría con sangre la dictadura franquista.

Esos tiempos agitados forzaban las definiciones políticas, y Roces lo haría por la izquierda. Cabe decir que desde su estancia en Alemania había comenzado a familiarizarse con el marxismo, leyendo entre otros muchos títulos *La acumulación del capital*, de Rosa Luxemburgo. Y, en la cátedra de Salamanca, el profesor asturiano profundizó en su conocimiento. Convertido en uno de los escasos 3 000 miembros del Partido Comunista Español (PCE), Roces fundó en Madrid a partir de 1931 la Editorial Cenit en la cual crea la Biblioteca Carlos Marx, en la que "sólo llegaron a aparecer tres títulos de Marx y Engels: el *Manifiesto Comunista*, el

Anti-Dühring y el primer tomo de *El capital*, dividido en dos volúmenes". 42

El erudito asturiano participó también en la Unión de Escritores y Artistas Proletarios, el Socorro Rojo Internacional y en la Asociación de Amigos de la Unión Soviética, que contribuyó a formar en Madrid en febrero de 1933.

Mientras tanto, varios alzamientos populares se sucedieron en la geografía española, siendo el más importante el de Asturias. El 5 de octubre de 1934 en el ayuntamiento de Oviedo se proclamó la república socialista:

A los tres días de iniciada la revolución, gran parte de Asturias estaba en manos de los mineros. Todas las ciudades y pueblos estaban controlados por un comité revolucionario que se hacía cargo de la alimentación y seguridad de sus habitantes […] Las fábricas de armas de Trubia y la Vega (Oviedo) fueron incautadas por un comité de sus propios obreros y se pusieron a producir día y noche. En los demás sitios se abandonaron fábricas y minas. Las oficinas de reclutamiento reclamaban los servicios de todos los trabajadores entre 18 y 40 años para el "Ejército Rojo". Al cabo de 10 días habían movilizado 30 mil trabajadores.43

El gobierno republicano llamó al general Franco y echó mano de la Legión Extranjera y de las tropas marroquíes para sofocar el levantamiento. Con un saldo de entre 1 500 y 2 000 muertos, en su inmensa mayoría mineros, después de dos semanas concluyó la "comuna asturiana", aunque los comunistas trataron infructuosamente de prolongar la resistencia. En el país se hicieron alrededor de 30 000 presos políticos, principalmente en Asturias. 44 Si bien para ese momento residía en Madrid, Roces no pudo sustraerse a este movimiento:

Yo hice acto de presencia en Asturias pues, como asturiano, no podía estar ausente. Viví la realidad del heroísmo, la combatividad de los obreros; todo eso me impresionó. A mi regreso a Madrid fui detenido y trasladado a las prisiones de Asturias. Estuve un año en la cárcel de Oviedo y, al salir en libertad, se me invitó a ir a la

Unión Soviética, a Moscú, para colaborar en las ediciones en lengua española de Marx, de Engels y de Lenin.45

Sin embargo, no estaba del todo a gusto con ese trabajo por el control de unos supervisores soviéticos obtusos y recelosos:

Estaban siempre con los ojos cuadrados viendo lo que nosotros poníamos, rectificando; había unos consultantes que eran los que llevaban el control de las ediciones. Nosotros los españoles y gentes además ya más o menos probadas en el manejo de la doctrina marxista […] Creo yo que deberíamos haber ofrecido un mayor margen de confianza porque las traducciones hechas así son siempre malas

[…] Hay que tomarse toda la libertad, sobre todo en el manejo literario, en la riqueza literaria del idioma para dar aliciente al lector, siempre y cuando que no se sacrifique en las cosas fundamentales, en la tecnología fundamental, la fidelidad del idioma.46

Con la victoria del frente popular —coalición integrada por republicanos, socialistas, comunistas, marxistas revolucionarios, con el apoyo de las centrales sindicales— en febrero de 1936, Roces regresó a España y asumió el cargo de subsecretario de Instrucción Pública y Bellas Artes en el gobierno del comunista Francisco Largo Caballero. La gestión del asturiano se recuerda por haber puesto a salvo los principales cuadros del Museo del Prado —alrededor de 500, según el registro del propio Roces— de la barbarie franquista. Junto con otros reconocidos académicos, la orden ministerial del 3 de febrero de 1939 emitida por la dictadura lo separó de su cátedra y la persecución lo obligó a abandonar el país. En el exilio, Roces pasó fugazmente por las universidades de Santiago de Chile y La Habana antes de llegar a México e incorporarse en 1942 como

"colaborador externo" al Fondo de Cultura Económica,47 y en 1948 a la Universidad Nacional en calidad de profesor de derecho romano e historia de Roma. Su casa adoptiva honró a Roces con el nombramiento de profesor emérito en 1969.

No fueron muchos, pero sí destacados los historiadores que llegaron a México con el exilio republicano. Entre otros, Rafael Alta-

mira, Ramón Iglesia y José Miranda, quienes conocían bien la historia novohispana, al lado de estudiosos notables en el campo de la prehistoria y la antropología física (Juan Comas Camps), la protohistoria (Pedro Bosch Gimpera) y la Antigüedad clásica (Wenceslao Roces). Aquéllos se incorporaron a El Colegio de México colaborando en el recién creado Centro de Estudios Históricos dirigido por Silvio Zavala;48 Comas y Bosch Gimpera dictaron cátedra en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y en la Universidad Nacional, sentando las bases de sus respectivos campos en la academia mexicana. Dentro de su amplia obra, ambos escribieron libros sobre temas latinoamericanos: *Origen de las culturas precolombinas* (1975) y *La América precolombina* (1971), respectivamente. Roces fue el primer historiador profesional que impartió las cátedras de historia de Grecia e historia de Roma en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y también pionero en ofrecer regularmente un curso de materialismo histórico en las aulas universitarias, configurando con ello una alternativa teórica al canon historiográfico representado por el magisterio de Edmundo O'Gorman, discípulo de otro transterrado asturiano: José Gaos. 49 Las preguntas básicas, y a la vez grandes, de cómo se reproducían las sociedades en el tiempo se naturalizaron en territorio mexicano, aunque las investigaciones más importantes dentro de esta perspectiva tardarían en llegar.

Roces enseñó a muchas generaciones de historiadores y tradujo decenas de libros fundamentales, pero lamentablemente escribió muy poco con su propia firma, quizá por un excesivo pudor intelectual. Con su elegante prosa, "Algunas consideraciones sobre el vicio del modernismo en la historia antigua" (1957) reafirmó la perspectiva científica de Roces con respecto de la disciplina advirtiendo acerca del peligro del "presentismo" dentro de la historia: Partiendo, ya desde ahora, de la premisa de que realmente la historiografía descanse sobre métodos y criterios, es decir, sobre un armazón científico. Pues es bien sabido que, para empezar, la historiografía que yo me permitiré llamar usual o académica impugna, por ministerio de muchos representantes, hasta

el mismo carácter científico, coherente y sistemático de la historia, como si el historiador, con gesto suicida, dimitiera de antemano de su contenido de cientificidad.50

En sutil crítica del historicismo, el exiliado asturiano señala que la dinámica histórica no depende de la pluma del historiador sino de los hechos mismos integrados en una unidad coherente, recuperando las nociones de objetividad, causalidad, progreso e historicidad. Central esta última no únicamente porque permite evitar el anacronismo sino porque posee un sentido "revolucionario y revolucionador", dado que la historicidad —aprehendida por medio de categorías adecuadas al objeto— da cuenta del cambio al descubrir la especificidad del pasado. 51 De otra manera, en lugar de historia tendríamos una proyección retrospectiva del presente. De nueva cuenta esto nos remite al problema de la cientificidad de la historia inscrito en el "vicio historiográfico del modernismo". Esto es, se trata de discernir si el historiador al ocuparse del pasado se encuentra sujeto

a las categorías y a los conceptos fundamentales de la filosofía, de la sociología y de la economía, en relación con la materia tratada, o puede administrar el lenguaje, la terminología y los conceptos a su libre albedrío, sin tener que dar cuentas a nadie, poniendo a las cosas, con inspiración autárquica, como el poeta, los nombres o los motes que se le antoje.52

Por eso, dirá Roces en "Universidad, humanismo y ciencias humanas" (1967) que el hecho histórico, por definición único e irrepetible, se articula en procesos generales significativos. Esto ocurre porque la historia posee una lógica intrínseca que puede ser capturada mediante la teoría y dar cuenta de esta manera de un trayecto que va de lo particular a lo general, "desde cuyo plano podemos luego movernos conscientemente dentro de la riqueza fenoménica inagotable y procelosa de lo singular, que de otro modo nos limitaríamos a reseñar como en un inventario" .53

Como traductor, el erudito asturiano permitió a los más leer directamente a los clásicos de la historiografía europea. De los aproximadamente 100 títulos vertidos al castellano —del alemán, fran-

cés y ruso— que debemos a Roces, destacan en la sección Grandes Obras de Historia, de su creación: *El mundo de los césares* (1945), de Theodor Mommsen; *Vida y cultura en la Edad Media* (1946), de Johannes Bühler; *Alejandro Magno* (1946), de Johann Gustav

Droysen; *El concepto de la historia* (1946), de Johan Huizinga; *Pueblos y Estados en la Europa moderna* (1948), de Leopold von Ranke; *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1953), de Fernand Braudel, en colaboración con Mario Monteforte Toledo y Vicente Simón; *Reflexiones sobre la historia universal* (1961), de Jacob Burckhardt. Además de Hegel, Humboldt, Dilthey, Cassirer, Jaeger, Bloch, Considerant, Stammler, Kelsen, Zweig. Y, por supuesto, de Marx, Engels, Lafargue, Mehring, Lenin, Trotsky, Stalin, Zetkin, Lukács, Konstantinov y Mayer. Recuerda Elsa Cecilia Frost: Es claro que Gaos y Roces realizaban en el Fondo de Cultura Económica algo que nos inculcaban en la Facultad [de Filosofía y Letras]: la profesionalización. Parece muy fácil decirlo, pero era muy complejo y se manifestaba de varias maneras. Por una parte, en clase a los dos les gustaba acudir a las fuentes originales y nos exigían que nosotros lo hiciéramos; pero se tropezaban con la limitación de la carencia de idiomas […] [Roces] se vio obligado a trasladar a Marx, Engels, Lukács y muchos otros que eran indispensables en sus cursos.54

La traducción completa de *El capital* la publicó el FCE en 1946, sometiendo Roces a una revisión detallada la versión del tomo I dada a conocer originalmente por Cenit. La segunda edición, "cuidadosamente revisada" por el maestro asturiano, apareció en 1958. En 1945 la editorial estatal había publicado el que sería el cuarto tomo de *El capital*, esto es, la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. Cartago plagió las traducciones de Roces publicando en 1957

ambas obras sin la autorización del FCE ni la de Roces. Esto dio lugar a un conflicto por los derechos de la obra. Con desfachatez el editor argentino escribió a Roces:

Como es de dominio público, nuestra Editorial ha editado *El capital* e *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. Tal como se in-

dica en la misma, “basada en la versión del Profesor Wenceslao Roces y cotejada con diversas traducciones”. Se editaron 5 000 ejemplares de la colección completa, con todos los prólogos de Marx y Engels. (Su prólogo a la *Historia crítica* fue suprimido totalmente en virtud de aparecer la obra completa.) La edición ha sido cuidada y corregidos los errores tipográficos observados en la versión de referencia. A su vez, un conjunto de economistas, un traductor y diversos correctores trabajaron en la confrontación (cotejo) de expresiones, citas, cifras, etcétera apoyándose en otras ediciones. La verdad es que, frente a algunas particularidades o diferencias surgidas entre las mismas y que nos ofrecieran duda, nos hemos inclinado en todas las ocasiones por la traducción que hizo usted.

La edición apareció a primeros de octubre. Nos complace anunciarle que, por el momento, con mucho éxito. […] conociendo sus ideales de amor a la verdad y a la justicia nos atrevemos a pedirle a usted

nos haga llegar una nota o una carta en la que confirme haber observado, con mucho interés y hasta con aprobación de su parte, las correcciones y modificaciones que contiene nuestra edición en relación con todas las anteriores, comprobando en este caso el hecho de que al basarse en determinada versión, cotejada con otras, incluso en otro idioma, ha dado un buen resultado […]

Nos anticipamos en anunciarle estar dispuestos a remunerarle lo que importe su trabajo de observar minuciosamente nuestra edición a fin de que pueda comprobar y afirmar con fundamento, cuanto debe decir la nota solicitada.55

Por supuesto Roces no estuvo de acuerdo con esta propuesta que suponía de segundo orden la participación del traductor, un mero escriba del autor exento de cualquier derecho sobre la obra más allá de cobrar por su trabajo. La respuesta del profesor asturiano fue correcta e indignada a la vez:

Recibí hace algunas semanas su carta con fecha del 10 de febrero, a la que no he podido contestar antes, ya que deseaba, para hacerlo, confrontar el texto de su edición de *El capital* y de la [*Histo-*

ria crítica de la teoría de la] *plusvalía* con la de mi versión de dichas obras, sobre un ejemplar que ya obraba en mi poder de la publicada por ustedes. Con toda franqueza y sin ninguna clase de subterfugios, me permito hacer constar ante ustedes, en respuesta a su carta, que considero su modo de proceder absolutamente contrario a todas las normas jurídicas y éticas de un editor. Al obrar como lo han hecho, no sólo han atentado contra los derechos, formalmente reconocidos, de la editorial Fondo de Cultura Económica, sino también contra los míos propios, que son los de un trabajador intelectual. Si, al proyectar su edición de las dos obras citadas, hubiesen procedido ustedes, con una actitud de respeto y consideración hacia los derechos legítimamente adquiridos, o siquiera con la elemental escrupulosidad debida a la naturaleza del trabajo y a la consideración para con sus lectores, no cabe duda de que se habrían debido dirigir, por lo menos, a mí, consultándome sus propósitos y la conveniencia o no de ponerlos en ejecución, si para ello estaban decididos como lo han hecho, y al frente de su misma edición y en su carta reconocen tomar como base de la nueva edición, desde el principio hasta el fin, mi traducción, fruto de largos años de desvelos. Pero se guardaron muy bien de hacerlo y ahora colocándome ante un hecho consumado, tratan ustedes, encima y por si lo anterior fuera poco, de que yo legitime *a posteriori* su atentado. 56

Finalmente, Roces volvería a traducir *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* para la edición de 1980 del FCE con el título de *Teorías sobre la plusvalía*.

No obstante el indudable aporte de Roces al conocimiento de la obra de Marx, la edición crítica en castellano de *El capital*, publicada por Siglo XXI en México a partir de 1975, advirtió falta de rigor en la traslación del transterrado asturiano, pues "el elegante, cálido estilo español de Roces" hace que en no

pocos lugares redacte "con tanta frescura e inspiración como si fuera el autor y no el traductor de la obra", por lo que recomienda "utilizar esta versión con precauciones extremas". 57 Aguijoneado por esta puya, el comunista asturiano realizó una nueva y completa

traducción de *El capital* en la década de 1980. Sin embargo, el colapso socialista y un estrecho criterio editorial de las autoridades en turno (como si se dejara de editar el *Leviatán* porque había sucumbido el absolutismo en Inglaterra con la Revolución Gloriosa), hicieron que el monumental esfuerzo de Roces quedara archivado hasta después de su muerte.

No fue sino hasta 2014 cuando el FCE publicó la cuarta edición.

Los estudios marxistas habían dado un vuelco a partir de la década de 1930, cuando comenzaron a publicarse los escritos juveniles de Marx inéditos hasta entonces, y señaladamente en 1939-1941, con la edición completa de los *Grundrisse der Kritik der Politischen Okonomie* (1857-1858) en Moscú, los últimos manuscritos de madurez del comunista de Tréveris que llegaron al público. No fue sino hasta 1953 cuando los *Grundrisse* fueron impresos íntegramente en su lengua original y, tres años más adelante, traducidos al italiano. Roces preparó la edición de los *Grundrisse* para el FCE, un adelanto de los cuales, las *Formas que preceden a la producción capitalista*, publicó en el tercer número de *Historia y Sociedad* (otoño de 1965). Como indicó con satisfacción la redacción de la revista, "tenemos el privilegio de dar a conocer por vez primera al público de nuestra lengua este texto importantísimo de Marx, inédito hasta ahora en español" .58 Con *La ideología alemana* (1845-1846) —

publicada en Montevideo por la Editorial Pueblos Unidos en 1959—, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, *Escritos económicos varios* y los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, editados por Grijalbo en 1959, 1962 y 1968, respectivamente, el erudito asturiano aportó a los lectores hispanoamericanos textos clave de la formación del pensamiento marxista. 59

Las preocupaciones sociales y políticas no abandonaron a Roces en el exilio: refrendó su militancia comunista, siendo electo miembro del comité central del PCE en 1954 y participó también en la formación del sindicato de profesores de la Universidad Nacional (SPAUNAM) en 1975. El académico asturiano se pronunció por

una universidad humanista que reconociera la unidad de las ciencias —como argumentó Lombardo en la polémica con Caso— además de que ésta debería

servir al pueblo, pero evitó caer en la salida fácil de amalgamarlos. En vísperas del movimiento estudiantil, en la conferencia "Universidad y pueblo" (1968), Roces fue inequívoco a este respecto: "Proclamar que el pueblo como tal, ni cuantitativa ni cualitativamente, pueda estar en sus aulas es caer —así lo pienso yo— en la más estridente demagogia", pues el criterio fundamental para la selección del estudiantado debe ser "la preparación y la capacidad". La mejor manera en que la universidad puede servir al pueblo es "suministrando una enseñanza auténticamente científica y de alto nivel". Empero la reivindicación de la excelencia académica no impediría a Roces apoyar a los jóvenes en las jornadas de 1968. Adolfo Sánchez Vázquez recuerda al profesor asturiano participando en "todas las reuniones de la Facultad [de Filosofía y Letras] y tomando la palabra con fogosidad juvenil a sus 72 años en una concentración de estudiantes y maestros cerca de rectoría" .60

De acuerdo con Roces, la enseñanza de excelencia no estaba reñida con el reconocimiento de los derechos laborales de los profesores universitarios, uno de los cuales era la sindicalización. De hecho, al profesor asturiano le parecía relevante tanto que académicos y administrativos se organizaran formalmente, como que los estudiantes siguieran ese mismo camino. Sin embargo, esto no sería pretexto para demeritar la enseñanza o para acabar con la libertad de cátedra y de pensamiento siguiendo los dictados de un gremialismo ramplón: Nosotros luchamos por la sindicalización de los profesores, pero estamos en contra de la sindicalización de la universidad. La libertad de pensamiento y cátedra, en nuestra casa es sagrada e innegociable. Y de mí puedo aseguraros que jamás toleraría injerencia sindical ni partidista en lo que enseño en mis clases, ni en cómo lo debo enseñar. 61

Roces regresó fugazmente a la actividad política con la transición democrática

española.

Una

coalición

de

comunistas,

socialistas

y

democristianos, en torno de una candidatura independiente con el lema "Por un senado democrático", arropó al transterrado asturiano, quien ofreció a los electores que "el senado deje de ser, como lo fue durante tantos años, una cámara al servicio de un puñado de aristócratas, de oligarcas, de hombres vueltos de espaldas al pueblo, para convertirse lo mismo que debe serlo el congreso, en el órgano democrático de todos los españoles". 62 No obstante que ganó holgadamente la curul por Asturias, jurando el cargo el 12 de julio de 1977,

Roces renunció a escasos tres meses retornando a México con su familia: Me sentí bastante desentonado de la situación, y además [...] como se derribó el fascismo, sin luchas, sin contradicción, de una manera bastante pacífica, no era posible desplegar los planes con los cuales había soñado tanto tiempo. Y, por último, se me recrudeció una enfermedad del oído que había padecido de joven y me puso casi en condiciones de incapacidad para seguir y pedí a la presidencia del congreso la venia para venir a México y reanudar mis enseñanzas y tareas universitarias. 63

El viejo comunista esperaba más de la transición y optó por reservar sus energías para el trabajo de siempre: traducir y enseñar. Llegaron también reconocimientos más que merecidos: el Estado mexicano lo condecoró con la Orden del Águila Azteca en 1980, un lustro después recibió el Premio Universidad Nacional en el área de Docencia en Humanidades. Y en 1989 el doctorado *honoris causa* por la universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y la Autónoma del Estado de México. En 1982 Roces había iniciado la edición de las obras fundamentales de Marx y Engels preparadas para el FCE. No llegaron a publicarse los 22 volúmenes previstos, el último de los cuales incluiría los estudios militares de

El General Engels, mientras el 8, 9 y 10 contendrían la nueva traducción de *El capital* —la cuarta edición del FCE— que subsanaba los errores señalados en la edición crítica de Siglo XXI, la única reparación admisible para un profesional íntegro. Pero, como ya dijimos, el incansable traductor no tuvo la satisfacción de verla impresa en vida. Un silencio triste, provocado por la desintegración de la URSS, no lo abandonó en sus últimos días. La muerte lo alcanzó en la Ciudad de México el 27 de marzo de 1992, a escasos cuatro meses de la desaparición de la que para su generación fuera la patria socialista. Tenía 95 años de edad. En un homenaje póstumo otro exiliado célebre dijo del profesor asturiano: "Se apagó para siempre la larga y fecunda vida de Wenceslao Roces, la vida de un español ejemplar, pero también de 'todo un hombre' en la expresión elocuente de su maestro Unamuno". 64

1 Bernstein, "El marxismo en México", p. 497.

2 La mediana fortuna de la familia la hizo el abuelo piamontés Vincenzo Lombardo Catti, quien explotó la mina de cobre La Aurora. La bonanza minera acabó en 1915, un año después de su muerte. Krauze, *Caudillos culturales de la Revolución mexicana*, p. 32.

3 Chassen, *Lombardo Toledano y el movimiento obrero mexicano*, p. 48; Wilkie y Monzón de Wilkie,

"Vicente Lombardo Toledano", p. 126. Se cita éste.

4 Wilkie y Monzón de Wilkie, "Vicente Lombardo Toledano", pp. 150 y ss.

5 Caso y Lombardo, *Idealismo versus materialismo dialéctico*, p. 14.

6 Lombardo, *La libertad sindical en México*, pp. 25 y 99.

7 Lombardo Toledano, *El llanto del sureste*, pp. 17 y 33.

8 Lombardo Toledano, *La izquierda en la historia de México*, p. 13.

9 Lombardo Toledano, *Textos políticos y sindicales*, p. 65.

10 Rhodakanaty, *Obras*, p. 163; Rhodakanaty y De Mata Rivera, *Pensamiento socialista del siglo XIX*, p.

185; Adorno, *Primeros escritos*, p. 11.

11 Wilkie y Monzón de Wilkie, "Vicente Lombardo Toledano", p. 148.

12 *Ibid*, p. 179.

13 En la tesis de licenciatura, "El derecho público y las nuevas corrientes filosóficas", defendida en 1919, Lombardo objetó a Marx reducir al hombre a un *homo economicus*. Millon, *Vicente Lombardo Toledano*, p. 13; Chassen, *Lombardo Toledano y el movimiento obrero mexicano*, pp. 51-52.

14 Millon, *Vicente Lombardo Toledano*, p. 34; Krauze, *Caudillos culturales de la Revolución mexicana*, p.

328; Quintanilla, *"Nosotros"* , p. 195.

15 Wilkie y Monzón de Wilkie, "Vicente Lombardo Toledano", p. 147.

16 Burrow, *La crisis de la razón*, pp. 229-230.

17 Caso y Lombardo, *Idealismo versus materialismo dialéctico*, p. 23; Lerner, *La educación socialista*, p.

28. Se cita el primero.

18 Caso y Lombardo, *Idealismo versus materialismo dialéctico*, pp. 19, 20.

19 Illades, *Las otras ideas*, p. 287.

20 Caso y Lombardo, *Idealismo versus materialismo dialéctico*, pp. 64, 67, 69 y 82; Zamora, *Idealismo y materialismo dialéctico*, pp. 119 y ss. Con razón se ha dicho que Caso temía una restauración positivista, corriente que había costado tanto desplazar, por la vía del materialismo dialéctico de Lombardo. Estrella González, "La recepción del marxismo en el campo filosófico mexicano de los años treinta", p. 567.

21 Caso y Lombardo, *Idealismo versus materialismo dialéctico*, p. 81; Estrella González, "La recepción del

marxismo en el campo filosófico mexicano de los años treinta", p. 560.

22 Caso y Lombardo, *Idealismo versus materialismo dialéctico,* p. 91. Cabe decir, sin embargo, que Caso tenía preocupaciones sociales que había procesado desde la perspectiva moral recurriendo al concepto de solidaridad, lo que lo situaba más próximo al socialismo romántico que al comunismo marxista que detestaba. Estrella González, *Libertad, progreso y autenticidad*, p. 108.

23 Caso y Lombardo, *Idealismo versus materialismo dialéctico,* pp. 102, 106, 109 y 116. Tanto Caso como Lombardo intentaron hacer descansar su argumentación en la obra de Bertrand Russell.

24 Caso y Lombardo, *Idealismo versus materialismo dialéctico*, p. 116.

25 Illades, *Las otras ideas*, p. 297; Caso y Lombardo, *Idealismo versus materialismo dialéctico*, p. 165; Lombardo Toledano, *Las corrientes filosóficas en la historia de México*, pp. 59, 71 y 79. Se cita el segundo.

26 Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, p. 41.

27 Gabriel Vargas Lozano, "Filosofía y exilio: Entrevista con Wenceslao Roces", (1984), ADWR, Sobre W.

R.: Monografías, artículos y entrevistas.

28 Bartra, *La democracia ausente*, p. 180.

29 Wilkie y Monzón de Wilkie, "Vicente Lombardo Toledano", p. 140.

30 *Ibid*., p. 133.

31 Illades, *La inteligencia rebelde*, pp. 28-29; Necoechea García, "La débil y dependiente clase obrera de Revueltas y Lombardo", p. 29; Spenser, "Historia, política e ideología fundidas en la vida de Vicente Lombardo Toledano", p. 86.

32 Loyo, "La difusión del marxismo y la educación socialista en México", pp. 177-178; *Tres socialistas frente a la Revolución mexicana*, pp. 245 y 377; Rajchenberg, "Las figuras heroicas de la revolución en los historiadores protomarxistas", p. 55; Chávez Orozco, *Historia económica y social de México*, pp. 23

y 170-171.

33 "En memoria de Luis Chávez Orozco", p. 5.

34 Illades, *La inteligencia rebelde*, p. 51.

35 Rhodakanaty, *Obras*, p. 61.

36 M. Coronado, "Charla económica", *El Socialista*, 18 de junio de 1877.

37 García Cantú , *El socialismo en México*, p. 197. Castro Ramírez, "Regards sociologiques sur la traduction philosophique (Mexique 1940-1970)", p. 187, atribuye equivocadamente la traducción a Rhodakanaty.

38 Paoli Bolio y Montalvo, *El socialismo olvidado de Yucatán*, pp. 51 y ss.; *Primer Congreso Obrero Socialista*, p. 91; *Segundo Congreso Obrero*, pp. 106-107. Se cita el segundo.

39 Rivera Mir, "Los primeros años de Ediciones Frente Cultural", pp. 119, 115 y 123; Rivera Mir,

"Editorial Popular y la unidad a bajo costo", p. 192.

40 Löwy, *El marxismo en América Latina*, p. 65; Tarcus, *Marx en la Argentina*, pp. 363 y ss.; Marx, *El capital*, t. I, vol. I, p. xx; Caso y Lombardo, *Idealismo versus materialismo dialéctico*, p. 14; Revueltas y Cheron, *Conversaciones con José Revueltas*, p. 45. En 1939 Ediciones Frente Cultural publicó una edición de *El capital* de la que desconocemos sus características. Rivera Mir, "Los primeros años de Ediciones Frente Cultural", pp. 129-130.

41 Ascensión H. de León-Portilla, "Wenceslao Roces", en *España desde México* (1978), ADWR, Sobre W.

R.: Monografías, artículos y entrevistas.

42 Gabriel Vargas Lozano, "Filosofía y exilio: Entrevista con Wenceslao Roces" (1984), ADWR, Sobre W.

R.: Monografías, artículos y entrevistas; Thomas, *La guerra civil española*, I, p. 143; Marx, *Escritos de juventud*, p. xxvi. Se cita éste.

43 Thomas, *La guerra civil española*, I, p. 162.

44 *Ibid.*, I, p. 167.

45 Ascensión H. de León-Portilla, "Wenceslao Roces", en *España desde México* (1978), ADWR, Sobre W.

R.: Monografías, artículos y entrevistas.

46 Gabriel Vargas Lozano, "Filosofía y exilio: Entrevista con Wenceslao Roces" (1984), ADWR, Sobre W.

R.: Monografías, artículos y entrevistas.

47 No fue sino hasta la década de 1970 cuando recibió un nombramiento formal como parte del personal de la editorial. Díaz Arciniega, *Historia de la casa*, p. 275.

48 Lida, *Caleidoscopio del exilio*, pp. 115-116.

49 Como parte de su plan de trabajo para 1939 en La Casa de España en México, José Gaos programó un curso de marxismo para refutar sus pretensiones de cientificidad, dado que lo consideraba "una interpretación de la historia pasada-presente-futura", esto es, una filosofía de la historia. Cit. en Valero Pie, *José Gaos en México*, p. 92.

50 Wenceslao Roces, "Algunas consideraciones sobre el vicio del modernismo en la historia antigua"

(1958), ADWR, W. R.: Conferencias y artículos.

51 *Ibidem*.

52 *Ibidem*.

53 Roces, *Los problemas de la universidad*, pp. 92-93.

54 Díaz Arciniega, *Historia de la casa*, p. 99.

55 "Carta de Editorial Cartago a Wenceslao Roces, 10 de febrero de 1957", AFCE, sin clasificación. Cit. en Castro Ramírez, "Regards sociologiques sur la traduction philosophique (Mexique 1940-1970)", pp.

223-224.

56 "Carta de Wenceslao Roces a Editorial Cartago, 28 de marzo de 1957", AFCE, sin clasificación. Cit. en Castro Ramírez, "Regards sociologiques sur la traduction philosophique (Mexique 1940-1970)", pp.

224-225.

57 Marx, *El capital*, I, p. viii; Marx, *El capital*, t. I, vol. I, p. xxi. Entre 1975 (Buenos Aires) y 1981 (Ciudad de México) el equipo encabezado por el uruguayo Pedro Scaron realizó la traducción de

El capita l para Siglo XXI. Ésta, junto la edición de los *Grundrisse*, fueron los proyectos más ambiciosos de la sede argentina de la editorial formada en 1971, con José Aricó como gerente editorial. Cortés, *Un nuevo marxismo para América Latina*, pp. 89-90.

58 Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, p. 5; "Nota de la redacción", p. 1. Se cita éste. La traducción de Roces, directa del alemán, apareció en las pp. 3-34. En 1971 Ediciones Pasado y Presente, en Córdoba, Argentina, publicó una nueva traducción.

59 Castro Ramírez, "Regards sociologiques sur la traduction philosophique (Mexique 1940-1970)", p. 196.

Uno de los primeros proyectos que concibió José Gaos al llegar a México fue editar una antología de los escritos de juventud de Marx, sin embargo nunca lo concretó. Valero Pie, *José Gaos en México*, p. 454.

60 Estrella, "El exilio y la filosofía marxista", p. 220; Roces, *Los problemas de la universidad*, pp. 100-101, 103 y 105; Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía*, p. 86. Se citan los últimos.

61 Roces, *Los problemas de la universidad*, pp. 39-40.

62 Wenceslao Roces, "Mensaje dirigido a los electores de Asturias" (1977), ADWR, W. R.: Conferencias y artículos.

63 Gabriel Vargas Lozano, "Filosofía y exilio: Entrevista con Wenceslao Roces" (1984), ADWR, Sobre W.

R.: Monografías, artículos y entrevistas.

64 Adolfo Sánchez Vázquez, "En homenaje a un español ejemplar: Wenceslao Roces" (1992), ADWR, Sobre W. R.: Monografías, artículos y entrevistas.

3

EL MARXISMO HUMANISTA

Era el año de 1935. Estaban en Moscú tres intelectuales que marcarían la ruta del marxismo mexicano: Wenceslao Roces, exiliado por su participación en la

"comuna asturiana"; Vicente Lombardo Toledano, "invitado por los sindicatos soviéticos"; José Revueltas, delegado juvenil al VII

Congreso de la Internacional Comunista. Mientras Lombardo se ocupa de los arreglos palaciegos, a Revueltas le impresiona vivamente "la profunda multitud soviética que rodeaba a Stalin, que me rodea, que te rodea", a juzgar por un pasaje de *El luto humano*. 1 Al mismo tiempo, el informe del 2 de agosto del búlgaro Georgi Dimítrov, secretario general de la Komintern, era perentorio e inequívoco: convoca a abandonar la estrategia del Tercer Periodo, clase contra clase —que enfrentó a los comunistas con la socialdemocracia facilitando la toma del poder por parte de los partidos fascistas— en favor del frente único proletario:

Camaradas: Millones de obreros y trabajadores de los países capitalistas se preguntan: ¿Cómo impedir la llegada al poder del fascismo y cómo derrumbar al fascismo victorioso? La Internacional Comunista responde: *Lo primero* que hay que hacer, aquello por lo que hay que comenzar, es crear el frente único, establecer la unidad de acción de los obreros de cada fábrica, de cada distrito, de cada región, de cada país, del mundo entero [...]. [para posteriormente] pasar triunfalmente a la contraofensiva contra el fascismo, contra *el enemigo de clase*. 2

Finalmente, el congreso resolvió "procurar la creación de un extenso *frente antifascista popular* " que incluyera a los "campesinos trabajadores", a la

"pequeña burguesía urbana" y a los trabajadores de las "nacionalidades oprimidas", bajo la dirección del proletariado.3

La estrategia frentista adoptada por el comunismo español permitió a Roces,

como vimos, regresar a España y participar en el gobierno de Largo Caballero; a Lombardo lo acercó de manera definitiva al régimen revolucionario, ya que "el *frente popular antimperialista*" —receta de la Komintern para los países coloniales— felizmente "coincidía con lo que en México nosotros habíamos realizado siempre, es decir, unir con acciones comunes frente a problemas concretos de la clase obrera con otros sectores de la sociedad mexicana para alcanzar y caminar adelante". 4 Fue también el contexto

dentro del cual efectuó su socialización política la segunda generación del marxismo mexicano.

Esta segunda generación nació durante la primera Guerra Mundial, en el fragor de la Revolución de 1910 (Revueltas, Eli de Gortari), o como Adolfo Sánchez Vázquez, pasó su primera juventud en medio de la Guerra Civil española. Violencia y muerte, pero también esperanza, signaron la experiencia vital de sus integrantes. Su madurez coincide con la fractura del movimiento comunista internacional, el *mea culpa* del XX Congreso del Partido de la URSS

(febrero de 1956) y las diversas crisis en el bloque socialista resueltas por los tanques soviéticos. Más tarde que temprano varios de ellos realizaron la crítica del socialismo real desde la perspectiva marxista. Teóricamente se ven influidos por el descubrimiento del joven Marx que los conduce hacia el problema de la alienación (Revueltas) y de la *praxis* (Sánchez Vázquez). De Gortari, hemos dicho, se empeña en sintetizar la ciencia con la filosofía, un poco al estilo de la primera generación muy ligada al marxismo soviético, y en fundamentar la lógica dialéctica. Reconocidos como académicos (De Gortari) y escritores (Revueltas), el movimiento del 68 los convoca y el Estado los encarcela.

"GRIS ES LA TEORÍA"

José Maximiliano Revueltas Sánchez (Durango, 1914-Ciudad de México, 1976), el menor de una familia de talentosos artistas, careció de la oportunidad de realizar estudios superiores como sus hermanos Silvestre y Fermín, a quienes su papá envió a formarse a Estados Unidos. Cuando llegaron los Revueltas a la Ciudad de México, José, de seis años de edad, llevó a cabo la formación básica en el Colegio Alemán mientras los Revueltas vivían con relativa comodidad en la colonia Roma. Abandonó el colegio por el apremio económico que provocó la

muerte del padre en 1923, lo que obligó a la familia a trasladarse a La Merced.5

Haciendo virtud de la desgracia, José consideró una ventaja dejar la escuela, donde "el aprendizaje era muy lento", por lo que sus-

tituyó la educación preparatoria con la lectura diaria en la Biblioteca Nacional. Gracias a su formación autodidacta, Revueltas accedió por su "propio pie al materialismo"

luego de evaluar críticamente el cristianismo, explorar otras religiones y adentrarse en la metafísica. Y el trabajo de mozo en la ferretería Ricoy y Trujillo (en la avenida Cuauhtémoc) reforzó la inclinación comunista de José prefigurada por la lectura ávida y al mismo tiempo metódica:

Había un compañero a quien le decían *Trotsky* [Manuel Rodríguez, quien, efectivamente, era trotskista], un poco peyorativamente. Nos reunía Trotsky en las bodegas de la negociación para darnos lecciones de socialismo. Aunque yo ya tenía algunos conocimientos adquiridos en las bibliotecas públicas, estas lecciones fueron importantes para mí porque hacía muchas preguntas. 6

El afinador de pianos alemán Paul Zierold había formado el Partido Socialista Mexicano (PSM) en 1911. A iniciativa del PSM, del 25 de agosto al 4 de septiembre de 1919 se verificó el Primer Congreso Nacional Socialista en la Ciudad de México, el cual advirtió que "la lucha de clases tiene que continuar y continuará hasta que el control y poder administrativos de la sociedad queden en manos de los trabajadores". 7 Asistieron 70 delegados, algunos vinculados con los sindicatos, otros con núcleos socialistas, algunos desertores de guerra estadounidenses (llamados *slackers*) e internacionalistas, como el indio Narendra Nath Bhattacharya (alias Manabendra Nath Roy), director del órgano de prensa del PSM, *El Socialista*. Tras un arranque titubeante, fundándose y dividiéndose casi inmediatamente,8 el PCM —nombre adoptado por el PSM en noviembre de 1919— comenzó una intensa y accidentada vida partidaria de 62 años. 9

Revueltas ingresa a las Juventudes Comunistas en 1929. Ya militante, José cumple la misión de "vender chicles y chocolates en los cuarteles, donde yo establecía contacto con ellos [los soldados], para entregarles la propaganda". A los 15 años de edad —bajo los cargos de "rebelión, sedición y motín"—, confinan a José por primera ocasión (por su edad, en la Correccional para Menores). El

delito: colocar afuera de la catedral metropolitana la bandera roja del comunismo en el decimosegundo aniversario de la Revolución de Octubre.

Dentro de la correccional —recuerda orgulloso— "gané puesto entre los más rebeldes", por lo que lo aislaron en un garitón donde se "pasaba el día leyendo", allí también se hizo "más o menos marxista". Abandona la prisión en mayo del siguiente año. La suma del tiempo consumido en los encierros carcelarios (incluida esta primera experiencia) arroja un total de 53 meses.10

El PCM se plegó al giro estratégico dictado por la Komintern adoptando la política de "clase contra clase" que, en Europa, fracturó la alianza de los comunistas con la socialdemocracia favoreciendo el avance del fascismo. Los comunistas mexicanos rompieron con la "pequeña burguesía revolucionaria", planteándose terminar con los todavía poderosos resabios coloniales y feudales, y cancelar cualquier acuerdo con el Partido Nacional Revolucionario (PNR), mientras el gobierno de Emilio Portes Gil respondió clausurando las oficinas del PCM y cerrando las oficinas de *El Machete*. Llevando a México la purga de la oposición de izquierda encabezada por Trotsky, el PCM expulsó a Diego Rivera y al dirigente campesino Úrsulo Galván. Del pintor la Komintern diría que lo separaron del partido por ser un "comunista pequeño burgués", adscrito después

"a la banda de la Cuarta Internacional". Y al revolucionario ruso los comunistas mexicanos lo calificarían de "un provocador instrumento de los imperialismos contra la Unión Soviética y la Internacional Comunista" .11

El 23 de enero de 1930, el Estado mexicano suspendió relaciones con la Unión Soviética acabando de dañar las relaciones con el PCM. Perdida toda proporción, cada acción gubernamental obtenía la desaprobación inmediata del PCM. Pascual Ortiz Rubio, el nuevo presidente "impuesto por la burguesía mexicana y el imperialismo yanqui"; la Liga de las Naciones, a la que se adhirió México, un "instrumento del imperialismo" en contra de la URSS; la Ley Federal del Trabajo, "fascista"; Augusto César Sandino, un

traidor “al movimiento revolucionario mundial desde que aceptó la ‘ayuda’ de Portes Gil”: nada menos que dos pistolas, 4 000 cartuchos y 2 000 pesos para gastos de viaje. Aislado del movimiento popular y enfrentado a sus aliados potenciales, el PCM se internó en la oscura noche del clandestinaje. 12 Envueltos en esta atmósfera represiva, en 1932 y 1934 deportan a Revueltas a las Islas Marías. La primera ocasión por participar en una manifestación, valiéndole el confinamiento la condición de reincidente. La segunda vez por sumarse a la huelga de los 15 000 peones agrícolas de Camarón, Nuevo León, que reclamaban el salario mínimo y cuyas

expectativas y fracaso relata *El luto humano* (1943): “perder la huelga equivale a perderlo todo”, dirá. Colabora también en la organización de los campesinos en Acayucan, Veracruz.13

La situación mundial cambió drásticamente con la gran depresión y el régimen nacionalsocialista. Los costos de la política de “clase contra clase”

habían sido elevadísimos para el movimiento comunista internacional y la Unión Soviética necesitaba aliados para contener al fascismo lejos de sus fronteras, mientras Stalin purgaba a la vieja guardia bolchevique y conducía a la bancarrota agraria, la hambruna y la muerte de cuatro o cinco millones de campesinos con la colectivización forzosa. Iniciaba en todos los lugares donde hubiera partidos comunistas la formación de los frentes populares conformados por comunistas, socialistas, nacionalistas y republicanos. Como en la distopía orwelliana, los enemigos de antes eran los compañeros de ahora, y el PCM volvería a subirse al tren de la Revolución mexicana conducido por el general Lázaro Cárdenas.

Recuperado de “la enfermedad infantil del izquierdismo”, inauguraba en 1937 la línea de la “unidad a toda costa”. Y, al año siguiente, Revueltas dirige *Acción Social*, revista de divulgación socialista empeñada en dar “bases científicas” a la acción proletaria. 14

No obstante adjetivar de reaccionario y agente del imperialismo a Trotsky, dentro de la dirección del PCM no todos aceptaron sin más ser comparsas del magnicidio, razón detrás de la expulsión del

secretario general Hernán Laborde y Valentín Campa, según cuenta el líder ferrocarrilero en sus memorias:

Decidimos, pues, que era evidentemente un grave error el planteamiento de la eliminación de Trotsky.

Expuesto este punto de vista, Laborde le expresó al delegado de la Tercera Internacional nuestra decisión. Dicho representante lo amenazó; le dijo que se atuviera a las consecuencias derivadas de su actitud puesto que la indisciplina a la Tercera Internacional se pagaba muy caro. Laborde le expresó que nosotros actuábamos de acuerdo con nuestros principios y considerábamos incorrecta la idea de eliminar a Trotsky.[15]

La purga alcanzó a varios militantes identificados con "el grupo enemigo de oportunistas y saboteadores, ligados con los peores enemigos de la clase obrera, los trotskistas". Ya en Moscú el futuro novelista había respirado el clima antitrotskista, pero no dijo nada. De acuerdo con uno de sus biógrafos, "el creador del Ejército Rojo le inspiraba cierta confianza y Revueltas no tomó una

actitud definida, aunque era miembro del PCM". [16]

Mientras el Estado lo encarcela por disentir, el PCM expulsa a Revueltas…

también por disentir. Aislar o marginar, dos estrategias para evitar el contagio.

En 1943 la célula José Carlos Mariátegui —que él había formado— califica de

"sectaria" a la dirección del partido, la cual revira acusándolo de

"liquidacionista" y de abandonar los principios y la disciplina. Realizada la

"autocrítica" de rigor (el degradante *mea culpa* institucionalizado en los Procesos de Moscú), el escritor duranguense regresa al partido en 1956, para romper lanzas contra su inoperancia en el seno del movimiento obrero (la tesis acerca de la "inexistencia histórica" del PCM), provocando su segregación definitiva. Después del corto tránsito por el Partido Obrero-Campesino Mexicano (POC), fundado por Carlos Sánchez Cárdenas en 1950, y varios meses en

Cuba, el escritor duranguense formó la Liga Leninista Espartaco (LLE).

La narrativa revueltiana está llena de pasajes acerca de la relación tormentosa con el comunismo oficial y el confinamiento en prisión, crudamente expuesto en sus novelas. "Libres" en una isla (*Los muros de agua*, 1941), o condenados a la inmovilidad de una celda de castigo (*El apando*, 1969), los prisioneros se deshumanizan, la democracia carcelaria los iguala. Lo único que contiene a la desesperanza de los presos políticos, esa minoría omnipresente en el universo de Revueltas, es la fraternidad y la expectativa de que, algún día, el proyecto revolucionario se realizará:

Si algo podía unirlos, atarlos, tender entre ellos ligaduras, eso era el común destino de dolor, de sufrimiento y de voluntad callada para aguardar la alegría. Algo superior a ellos, superior a sus pobres músculos, a sus pobres seres con sangre; muy superior, inclusive a su actividad y a su desvelo; algo que fabricaban los años aglomerando polvo y sueño, se levantaría al final para liberarlos. Entonces sufrirían alegremente, borrados los obstáculos que hoy envilecen el sufrimiento.

Se miraron a los ojos como para desvanecer las barreras que los separaban. Silenciosamente, lealmente, se tendieron las manos estrechando en ellas toda una fe y una doctrina.

Ahora había que esperar a Rosario, su camarada.[17]

Los días terrenales (1949), escrita cuando Revueltas estaba fuera del PCM

habiéndose incorporado al Partido Popular (PP) de Lombardo Toledano, presenta el conflicto entre las aspiraciones de los militantes por tener vida propia y el partido que confisca la vida privada de sus miembros. Éstos sufren el

clandestinaje de dos maneras: tienen que ocultarse del Estado, cambiar de nombre y guardar silencio para protegerse y resguardar a sus camaradas; deben refrenar sus deseos, colocar inexcusablemente el interés de la organización (léase la dirigencia en el "centralismo democrático") por encima de cualquier aspiración personal, incluida la de "vivir su vida"; sobreviven reprimiendo su yo.

El novelista muestra la tensión entre el individuo y el poder (estatal o partidario) y en su estilo descarnado pinta al “hombre nuevo” que se distinguirá no por ser mejor que nosotros, sino porque su acción cobrará sentido ya que sus fines serán colectivos, estarán situados del lado correcto de la historia, por lo que uno de sus personajes quiere evitar “ese lacrimeo rusoniano que hemos heredado los comunistas” y “pensar, mucho mejor, en el único hombre que existe, en el hombre contemporáneo, real, esencialmente sucio, especialmente innoble, ruin, despreciable”. 18

Le llueven las críticas de sus ex camaradas que lo tildan de “existencialista”, de abrir la puerta comunista al decadentismo burgués, deslizando que su acercamiento al cine —como adaptador y guionista— lo había precipitado en ese abismo ideológico19 que detecta Neruda:

[Revueltas] es el nombre de una dinastía del pensamiento americano, es el nombre de una familia del pueblo que ha traducido a un alto lenguaje en la pintura, en la literatura y en la música las victoriosas luchas de su noble pueblo. Y hoy ese nombre me trae, en las páginas de mi antiguo hermano en comuniones, ideales y combates, la más dolorosa decepción. Las páginas de su último libro no son suyas. Por las venas de aquel noble José Revueltas que conocí, circula una sangre que no conozco. En ella se estanca el veneno de una época pasada, con un misticismo destructor que conduce a la nada y a la muerte.20

Revueltas sucumbe a la presión y retira la novela de las librerías, admitiendo que se trataba de un texto “inconveniente, inadecuado y desmoralizador”. De todos modos, el conflicto entre el militante y el partido queda planteado, eso sí, en un plano “existencial”. Igual ocurre al soldado estadounidense en Corea (*Los motivos de Caín*, 1957), a quien los horrores de la guerra, una dosis de empatía con el débil y las firmes convicciones del enemigo comunista a su merced —“Yo partido comunista México y Corea”— lo motivan a desertar.21

El escritor duranguense que, como veremos, fue uno de los críticos más incisivos de la ideología de la Revolución mexicana, en

enriquece su marxismo con el humanismo socialista que sopla desde Europa y cobra conciencia de la disidencia socialista, dedica su quinta novela "a Imre Negy, el gran luchador húngaro". 22 Ya en el *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* (1962) había reflexionado acerca del fracaso de la revolución de 1956: En Hungría se trató de convertir al proletariado —con la desaprobación de la gran mayoría de las propias masas proletarias— en el "lado absoluto de la sociedad" a costa de la exclusión violenta de la pequeña burguesía urbana y agraria, que eran un sector social vencido y no antagónico. Esto facilitó de modo extraordinario el desencadenamiento de la contrarrevolución fascista y del terror blanco en 1956.23

Sin embargo, el ajuste de cuentas del XX Congreso del PCUS con el estalinismo, incluida la denuncia del "culto a la personalidad" promovido por el propio dictador georgiano, hacía todavía abrigar a Revueltas grandes expectativas

con

respecto

del

movimiento

comunista

internacional:

afortunadamente, "todos estos problemas" habían "quedado superados". 24

No será sino en *Los errores* donde quede explícito el rompimiento de Revueltas con el estalinismo y, al mismo tiempo, la recapitulación crítica de la tradición socialista y la incorporación de las corrientes disidentes negadas por el comunismo oficial. Lo perturba ahora al novelista la respuesta que daría la historia a uno de los grandes dilemas contemporáneos, esto es, si "este siglo lleno de perplejidades será designado como el *siglo de los Procesos de Moscú* o como el *siglo de la Revolución de Octubre*". En la novela hay ya una gran sintonía entre lo que ocurre en la Unión Soviética y las prác-

ticas autoritarias del PCM. En México, la perversidad del aparato partidario convierte en víctima al militante honesto tendiéndole una celada en la que es responsabilizado de asesinar a un usurero de La Merced; en Moscú desaparece el camarada Padilla Vadillo en circunstancias oscuras, hablándose incluso de que "había muerto en China como comisario de un cuerpo de guerrillas antijaponesas". 25 En uno y otro caso, la burocracia dirigente actúa como un enemigo más de los abnegados y comprometidos militantes de base sabedores de que la sociedad sin clases algún día llegará, que su sacrificio beneficiará a las generaciones futuras. Empero, para Revueltas no es tiempo de callar ante las atrocidades cometidas en nombre de la

"dictadura del proletariado", ha llegado la hora de señalar a los responsables e intentar enderezar el rumbo de un proyecto socialista que, a pesar de todo, pero

más que nunca, merecía realizarse. En 1968, con el nacimiento del Grupo Comunista Internacionalista (GCI), de línea trotskista, el escritor duranguense ratificó este rechazo hacia las "dictaduras burocráticas". Y, en la *Dialéctica de la conciencia* (1982), planteó cómo el internacionalismo proletario devino en "el socialismo estatista geopolítico-nacional de diversos Estados manipulados con fines ideológicos y militares" .26

La problemática filosófica de José Revueltas gira en torno de la enajenación, la cual abordó desde los escritos de juventud de Marx, es decir, partiendo del humanismo que los recorre. El escritor conoció tempranamente los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, gracias a una edición de corto tiraje publicada en 1938 en la Ciudad de México por la Editorial América con el largo título *Economía política y filosofía. Relaciones de la economía política con el Estado, el derecho, la moral y la vida burguesa*. La traducción quedó a cargo de la checa Alice Rühle-Gerstel —doctora en filosofía por la Universidad de Múnich, además de esposa del exiliado alemán Otto Rühle— y del escritor argentino José Harari, ambos de ascendencia judía, con la colaboración del director literario, el michoacano Rodrigo García Treviño.27 En una entrevista de 1968,

estando todavía en libertad, Revueltas habló de su afinidad teórica con el joven Marx: Yo no hago sino seguir los principios de Marx expuestos en los escritos filosóficos anteriores a 1844, que fueron olvidados durante 30 o 35 años, donde está expuesta la teoría de la alienación. Se trató de extirpar estos escritos filosóficos de Marx porque eran contrarios a la situación creada por Stalin. La alienación también existe en el mundo socialista. 28

A Revueltas le atrajo también "el marxismo italiano, que siempre fue un marxismo más abierto, con una metodología más amplia, mucho más aireada, que el presentado por los ideólogos soviéticos o de otros países". 29

Dentro del plano nacional tres fueron los enemigos principales que el pensamiento político de Revueltas enfrentó: el "mito" de la Revolución mexicana, el "oportunismo" de Lombardo y la "inexistencia histórica" del PCM, para en el movimiento estudiantil postular una "democracia cognoscitiva" que revolucionara las conciencias.

En 1947 Daniel Cosío Villegas mostró a la Revolución mexicana punto menos que en *rigor mortis*: extravió el rumbo sin alcanzar la democracia, la justicia social y la consolidación definitiva de la nacionalidad mexicana. Por eso

hablaba de una crisis en la medida en "que las metas de la revolución se han agotado, al grado que el término mismo de revolución carece de sentido" ya que ésta devino en una suerte de neoporfirismo. 30 La antidemocracia, que ni siquiera permitía la alternancia política, pero sobre todo la corrupción, era la enfermedad terminal padecida por el régimen:

La deshonestidad administrativa de México tiene sus causas […] [pero] ellas no quitan un adarme a su monstruosidad social, ni mucho menos reducen en nada los funestos efectos políticos que ha tenido, pues […] ha sido la deshonestidad de los gobernantes revolucionarios, más que ninguna otra causa, la que ha rajado el tronco mismo de la Revolución mexicana.31

Revueltas comentó a Cosío en las páginas de *Excélsior* (18 y 19 de abril de 1947). Respetó su desazón ante la situación nacional,

pero consideró sus tesis

“harto superficiales y casi se diría anecdóticas”. De entrada, rechazó tanto que la Revolución mexicana careciera de programa como que el Porfiriato no tuviera ideología propia, encontrando el sentido del devenir histórico en sus contradicciones internas, de tal modo que “la dictadura de Porfirio Díaz no fue otra cosa que el resultado lógico de la Reforma y el juarismo, y llevaba dentro de sí todos los ingredientes revolucionarios y reaccionarios que aquéllos contenían”. Y cerraría “posibilidades y limitaciones del mexicano” (1950), adelantando que “el México revolucionario de hoy, que pudo integrarse en 1910

y realizar al mismo tiempo sus reformas sociales, será el mismo que florezca sin límites, como ser nacional dentro del ser universal del hombre en el mundo socialista del mañana”. Para que esto aconteciera, sería necesario que la clase obrera obtuviera su autonomía, lo que implicaba despejarse de la alienación con que el nacionalismo revolucionario obnubilaba su conciencia. La máscara del nacionalismo encubría la dominación burguesa, dado que la burguesía había desarrollado su conciencia de clase como conciencia de la nación. [32]

La disección del régimen autoritario la expuso Revueltas en *México: una democracia bárbara* (1958). El concepto de enajenación —toral en su obra como él mismo destaca—[33] guía su etnografía de la política nacional, ese mundo invertido dentro del cual la apariencia se presenta como lo real. Y la apariencia en este caso es la democracia, la simulación de que gobierna el pueblo, deliberan sus representantes, hay un debate público y existen opciones reales para el electorado. Es aquélla “una superestructura de supercherías” que distorsiona “la

realidad auténtica”, no siendo más que “el fetiche, el símbolo que la sustituye, la traducción que la vierte a otro idioma distinto”. En su funcionamiento cotidiano, esta perversión de la política se caracteriza porque lo importante se resuelve en

“lo oscurito” y lo que se hace público no implica compromiso alguno para el Estado; pero tampoco supone una esencia que haga a

la política a la medida de un ser nacional prexistente.[34] "Posibilidades y limitaciones del mexicano" ya había saldado cuentas con la "filosofía de lo mexicano", mientras *México: una democracia bárbara* marcó la ruptura definitiva con Lombardo, a quien Revueltas había reconocido en 1942 como el hombre que

nace en México, interpreta a México y en él se desarrolla, porque México es su campo de cultivo y el campo de desenvolvimiento de sus extraordinarias dotes personales. Quizá de haber nacido en otro país y en otro tiempo, Lombardo no pasaría de ser solamente un escritor y pensador excepcional; pero el tiempo y el país al que pertenece Lombardo lo han hecho romper esos límites y ser no sólo un maestro, no sólo un pensador profundo, sino un personaje actuante, un realizador histórico vivo y viviente, que consuma en sí mismo su propio ideal humano.[35]

De mexicano universal, Lombardo mutaría en el poco agraciado "líder incuestionado e indiscutible de la pequeña burguesía", obsecuente comparsa del candidato oficial Adolfo López Mateos. [36]

Ni el Partido Acción Nacional (PAN) —el partido de la burguesía bancaria, comercial y rentista—, ni tampoco el pequeño burgués PP representaban alternativa alguna a la dominación priista mistificada por el nacionalismo revolucionario, haciendo indispensable construir una opción de la izquierda radical (marxista-leninista) para lograr la emancipación de los trabajadores, pues, "sólo a través de su propio partido la clase obrera tendrá una noción completa del papel que desempeña en la sociedad y los fines que está destinada a cumplir" .[37] Quedaba sembrada la idea de que el PCM, que participó en la elección constitucional de 1958 coligado con el POCM, estaba lejos de ser la vanguardia del proletariado y el vehículo que llevara el marxismo-leninismo a la clase obrera, disipando con la teoría la niebla ideológica que la confundía, posibilitando la conjunción feliz de la ciencia con la revolución.

La tesis de la "inoperancia histórica" del PCM costó finalmente al novelista duranguense y a otros camaradas disidentes la expul-

sión del partido por no renegar de sus convicciones, como le había ocurrido al mismo Revueltas un

lustro atrás. En palabras de él,

desde las nefastas, escandalosamente impúdicas VII y VIII Convenciones del PCM en el Distrito Federal (1959-1960), la última de las cuales terminó por obligarnos (a miembros de las células Marx, Engels, Joliot-Curie y otras) a dejar las filas del partido, mediante ultimátum en que se nos instaba a abjurar de nuestros puntos de vista ideológicos, bien que ni siquiera se trataba de puntos de vista comunes a todos los emplazados. 38

Ensayo sobre un proletariado sin cabeza, en cierto sentido el manifiesto fundacional de la LLE, esclarecería las razones por las que el PCM jamás acudió a su cita con la historia. Constata allí Revueltas que todas las corrientes políticas que se asumen como izquierda (desde el nacionalismo revolucionario, pasando por Lombardo, hasta llegar al comunismo oficial) de una u otra forma incorporan a la burguesía nacional dentro del proyecto socialista, por lo que condenan al proletariado a sucumbir en la telaraña de la enajenación de manera tal que la emancipación, condición indispensable para el socialismo, es punto menos que imposible. Con ello, cada una a su manera, alimenta al Leviatán mexicano, ese capitalismo de Estado que no duda el escritor duranguense en considerar el embrión "*de un sistema de dominación fascista de tipo especial* ".

Su peculiaridad reside en que no es una dictadura "férrea", pero dictadura de clase al fin, aunque "tampoco se trata de que dicha dictadura impida *todo género* de concurrencia política, sino en especial aquella que entraña, precisamente, una competencia por el poder de clases sociales que le son adversas, o que puedan poner a la orden del día la cuestión del antagonismo histórico" .39

En una visión a ratos cristiana, Revueltas despliega una muy aguda perspectiva de la historia nacional donde se entrecruzan la necesidad con la libertad. Presenta al proletario, como muchos de los personajes de sus novelas, como un ser doliente, degradado por la enajenación, un "*ser no-humano*" a la vez que universal, al cual el socialismo habrá de rehumanizar incorporándolo verdaderamente

a la sociedad como un sujeto no alienado y en consecuencia libre. Cohesionada por el sufrimiento —inhumano pero infligido por otros hombres— más que por el sistema industrial, hermanada más por el dolor que por la explotación, "la clase radicalmente esclavizada" necesita del "cerebro colectivo" (el partido) que la haga superar la enajenación y acceder a la conciencia (el reducto de humanidad que todavía conserva), dando curso a sus aspiraciones históricas.40 Desafortunadamente, el PCM no supo ser esa

"conciencia organizada" por lo que, en lugar de llevar la teoría científica de la revolución a los desposeídos, fusionando orgánicamente a la clase obrera con la conciencia socialista, el partido se enajenó a sí mismo, adquirió autonomía e intereses particulares al margen del movimiento real de la clase obrera; se apropió dogmáticamente de la ciencia marxista negando la democracia interna, pero sin funcionar como la vanguardia del proletariado:41

Pero también bajo el concepto "inexistencia histórica" Revueltas está reproduciendo una concepción mesiánica y monolítica del partido, cuyo origen se halla en la izquierda alemana de los años veinte (Lukács, Korsch, Pannehoek), que al considerar al partido como conciencia universal del proletariado está elevando de la lucha de clases una forma histórica y organizativa para convertirla en expresión terrenal de una conciencia idealizada del proletariado.42

En 1968 detienen a Revueltas en uno de los departamentos de amigos donde se guarecía; después de tres días "desaparecido" en una cárcel clandestina, lo consignan en Lecumberri. Para entonces había replanteado el problema de la conciencia socialista. El nuevo espacio donde se gestaría el "cambio de régimen"

de las conciencias (democracia cognoscitiva) sería la universidad, que rompería el verticalismo institucional con la "autogestión académica", estableciéndose

"una relación crítica e inconforme hacia la sociedad, cualquiera que sea la naturaleza de ésta". La función que en el conjunto de su obra se le otorgaba al partido, "consciencia organizada" de la clase, la desplaza ahora el novelista hacia la universidad, concebida en tanto que "conciencia múltiple, móvil y en activo",

“conciencia colectiva”, dirigida hacia el futuro a través de la praxis revolucionaria. Entrevistado en 1971, Revueltas subraya que “los estudiantes representan el único “escape de conciencia” en un país donde el pensamiento ha estado monopolizado durante 40 años por un Estado que ha reprimido toda oposición —sea sinarquista, henriquista, comunista— con sangre”. Este monolitismo fue quebrado por el movimiento estudiantil (que forma parte de un *continuum* histórico iniciado con el movimiento ferrocarrilero) cuyo “verdadero propósito fue ejercitar una democracia como jamás se había visto en el país; fue un movimiento democrático colectivo en el que se unieron todas las ideologías, desde los cristianos hasta los de extrema izquierda”. 43

Sin reformular la tesis de que la conciencia llega de fuera a la clase obrera, así sea por imitación, para el Revueltas de 1968 “de la autogestión académica

deberá trascenderse a la autogestión social”. Esta concatenación de procesos autogestivos universalizaba la “nueva revolución” al vincularla con los movimientos juveniles y sociales de otras partes del globo, de manera tal que el sentido profundo de los acontecimientos mexicanos había de buscarse en un proceso mundial tendencialmente revolucionario (socialista en Occidente y en el Tercer Mundo; antiburocrático en el Este), dirigido por una vanguardia política nutrida de lo mejor de los distintos grupos que en ese momento luchaban por la revolución; “conciencia organizada” que no hacía sino dar forma a los intereses de la clase obrera, la real protagonista de la historia, el único sujeto revolucionario concebible por el escritor comunista. La desbocada carrera armamentista colocaba en el orden del día la antigua disyuntiva “socialismo o barbarie”, resignificada ahora como “guerra atómica o revolución mundial”, pues la posibilidad de una tercera Guerra Mundial estaba latente. Por tanto, el Estado nuclear —fundado en la identidad común de la energía atómica de las dos grandes potencias planetarias— era la “culminación de la historia enajenada, desrealización de la historia humana, su conclusión y su muy incierto recomienzo”. Con razón se ha señalado que la “síntesis dialéctica” en Revueltas no implica necesariamente el progreso, puede devenir en regresión. Es casi

ocioso destacar la actualidad de esta perspectiva, el dejo benjaminiano del aserto. 44

Mucho se insiste en la solución de continuidad existente entre la narrativa revueltiana y sus ensayos políticos. También se habla de la imbricación de la biografía del escritor duranguense con los temas de sus novelas en una especie de progresión histórica. 45 Por lo que faltaría mencionar las metamorfosis de su pensamiento y las sucesivas adecuaciones a las distintas tendencias comunistas.

Una breve vida de 61 años, con una trayectoria política de 46, bastó al novelista para transitar por el estalinismo, la nueva izquierda y la autogestión. También le fue suficiente para descreer de la patria socialista y clarificar la amenaza del totalitarismo soviético, concibiendo el fenómeno de la alienación consustancial a toda formación estatal. Revueltas no dudó en denunciar el *Gulag* como tampoco en defender a los escritores castigados por las dictaduras de cualquier signo. El ataque a la libertad creativa del que fue víctima dentro del PCM, y sus fuertes convicciones personales, lo hicieron solidario con todos quienes estuvieron en su circunstancia. Fue un escritor realista, pero un realista desencantado alejado del

canon del realismo socialista, razón por la cual sus camaradas lo acusaron de

"decadente". También desmontó la mitología de la Revolución mexicana antes que nadie, recusando la eventual asociación del nacionalismo revolucionario con el socialismo. Acaso no le habría asombrado el posterior colapso de aquél. La inteligencia y la vocación crítica, una rebeldía natural y cierta fascinación por el martirio, la honestidad intelectual y la intransigencia revolucionaria, como se decía entonces, se sintetizaron de tal forma en su persona que hicieron de él actor y testigo de lo mejor y lo peor del socialismo del siglo XX. Sus preocupaciones y atisbos son una referencia obligada para la izquierda, pues la corta e intensa vida de José Revueltas resume la historia del comunismo mexicano.

FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

Después de una travesía atlántica de 18 días, Adolfo Sánchez Vázquez (Algeciras, 1915-Ciudad de México, 2011) desembarcó

del *Sinaia* en Veracruz el 13 de junio de 1939 procedente de Sète, puerto del sur francés:

mi memoria registra [...] no sólo el caudal incontenible de impresiones sonoras y visuales y el río jubiloso que se desborda en nosotros al pisar al fin tierra libre, sino la intensa emoción que nos sacude todo el cuerpo ante los 20 mil obreros que nos saludan en el muelle, agitando sus brazos, alzando sus estandartes y pancartas, y lanzando sus entusiastas vítores [...] García Téllez, Gómez Maganda y Lombardo Toledano [...] se dirigen a nosotros desde el balcón del ayuntamiento de Veracruz.46

El joven poeta andaluz era entonces militante de la Juventud Comunista y dirigía su órgano de prensa, *Ahora*, desde que ocuparon a Fernando Claudín en otra encomienda partidaria. La guerra civil arrancó a Sánchez Vázquez de las aulas de la Universidad Central de Madrid donde estudiaba filosofía, incorporándose a la comisión de prensa y propaganda en el frente del Este de la 11 División. El ejército republicano le ordenó hacerse cargo de *¡Pasaremos!* , medio informativo de la unidad militar. El futuro filósofo marxista combatió en la batalla de Teruel y, con el V Cuerpo, la derrota en la batalla del Ebro lo forzó a cruzar la frontera francesa el 9 de febrero de 1939.47

Ya en México, Sánchez Vázquez continuó con la actividad política y literaria

colaborando en varias revistas del exilio. Comenzó publicando poesía, *El pulso ardiendo* (1942) —colección de poemas que escribió entre 1935 y 1936

recuperados por un amigo para la editorial michoacana Las Voces— para retomar la carrera académica en 1943, cursando las asignaturas de la maestría en letras españolas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional después de casi tres años de enseñar filosofía en el Colegio de San Nicolás de Hidalgo. Ahora las exigencias de la vida diaria, la familia que formó en Morelia, obligaron al intelectual andaluz a abandonar una vez más la universidad.

Entrados los años cincuenta pudo volver al edificio de Mascarones a aprender filosofía. Por años vivió de “traducir, traducir, traducir” —recuerda Sánchez Vázquez— y de impartir clases, o de asistir a otros profesores (en 1952 fue ayudante de Eli de Gortari en el curso de filosofía de la lógica dialéctica) hasta que en 1959 lo nombraron profesor de tiempo completo en la UNAM, lo que le permitió “disponer de cierto ‘tiempo libre’ para la investigación”. Su *alma mater* lo distinguió en 1985 con el Premio Universidad Nacional, designándolo profesor emérito también ese año. 48 Y en 2002 recibiría el Premio Nacional de Ciencias y Artes.

Como para todos los marxistas españoles, las ediciones de la Editorial Cenit resultaron cruciales en la formación de Sánchez Vázquez. Las “primeras y excelentes versiones de Wenceslao Roces” de los clásicos del pensamiento comunista proporcionaron al filósofo andaluz los rudimentos de la teoría que asumiría el resto de su vida. No obstante, en materia de marxismo siempre fue autodidacta, pues tanto en España como en México prácticamente no había profesores de esta orientación, acaso con la excepción de Roces y De Gortari en Filosofía y Letras, pues allí dominaba el historicismo de José Gaos y Edmundo O’Gorman. Fuera de la academia, la red marxista la encabezaba Lombardo Toledano. De Gortari —diría Sánchez Vázquez— “fue para mí el primer filósofo marxista de carne y hueso que tanto había echado de menos durante mi paso, ya lejano, por la Universidad Central de Madrid”. Tan es así que, en la década de los cincuenta, el profesor andaluz evaluó la *Introducción a la lógica dialéctica* del maestro mexicano “como una aportación verdaderamente creadora en el estudio de problemas cuyas soluciones vienen arrastrándose, casi inmutables, desde hace siglos”. 49

En Sánchez Vázquez la ruptura teórica y política con el marxismo soviético

ocurre simultáneamente; es previa a su obra filosófica que comienza a publicar en la madurez. El parteaguas son los resolutivos del XX Congreso del Partido Comunista de la URSS (febrero de 1956) en el que Nikita Jruschov denunció “el culto a la personali-

dad" de Iosif Stalin. Un miembro de la delegación italiana contó que "en la sesión a puerta cerrada Jruschov habló, durante cuatro horas, de Stalin". No obstante, "nosotros no sabemos absolutamente nada, ni siquiera

[Palmiro] Togliatti" .50 Consecuencia del congreso, en el plano teórico —señala Althusser— revivió el humanismo, recuperándose por parte de

los socialdemócratas y los religiosos (que hasta entonces tenían garantizado su monopolio) la *explotación* de las obras juveniles de Marx para extraer de ellas una ideología del Hombre, de la Libertad, de la Alienación, de la Trascendencia, etcétera, sin preguntarse si el *sistema* de estas nociones era idealista o materialista, si esta ideología era pequeñoburguesa o proletaria. 51

El filósofo andaluz admite que durante su juventud creyó poderosamente en

"el mito de la 'patria del proletariado'" y que "mal podía ver claro a través del velo que por entonces tejía y destejía el estalinismo". Como para el resto de su generación comunista el XX Congreso significó para él una "revelación", decantándose también por la recuperación de la problemática humanista del joven Marx, como hizo antes Henri Lefebvre—uno de los introductores del marxismo en el debate intelectual francés— con su *Materialismo dialéctico* (1939), poco después de que Stalin diera a conocer *El materialismo dialéctico y el materialismo histórico*. No en balde el primer ensayo filosófico de la autoría de Sánchez Vázquez llevó por título "Ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx". Dentro del campo político el acontecimiento crucial que configura la aproximación del filósofo andaluz al marxismo fue la Revolución cubana, de especial significación para la izquierda continental —

incluida la estadounidense— y para los refugiados españoles, que tenían cada vez más clara la imposibilidad de recuperar la democracia en su patria en el corto plazo. 52

Sánchez Vázquez se gradúa en 1955 de maestro en filosofía con la tesis

“Conciencia y realidad en la obra de arte”, todavía en la estética del realismo socialista, de la cual se distancia con el influjo de la Revolución cubana, haciéndose patente este alejamiento en *Las ideas estéticas de Marx*, su primer libro de filosofía. Visita la mayor de las Antillas; conoce personalmente al *Che*

Guevara. Es muy bien acogida la obra de Sánchez Vázquez en la isla caribeña y grande la consideración por el proceso cubano que presentan sus escritos dado que éste “rompía con esquemas y moldes tradicionales”. En 1966 el maestro andaluz obtuvo el doctorado con “Sobre la praxis”, siendo Gaos el asesor de tesis. Cabe decir que por entonces el filósofo asturiano había dedicado cuatro capítulos al marxismo en su *Historia de nuestra idea del mundo*. La tragedia del exilio había hecho rencontrarse en México a maestro y alumno, y el celador de la escuela orteguiana en la Universidad Central de Madrid era ahora el referente del historicismo mexicano —cuyos mejores frutos los ofrecería O’Gorman—

habiendo alumbrado una numerosa progenie intelectual en la que destacaban los *hiperiones*, de quienes Gaos advirtió su veta existencialista y Sánchez Vázquez registró que su filosofía “era bien vista por la ideología oficial del régimen”. 53

El maestro andaluz mantendría un debate intermitente a propósito del concepto de ideología, en particular la relación de ésta con la ciencia y la filosofía, con el más destacado de los *hiperiones*, Luis Villoro (Barcelona, 1922-Ciudad de México, 2014). Sánchez Vázquez parte de la premisa de que no hay ciencia ni filosofía desligadas de la sociedad y, por tanto, ajenas a los conflictos que la atraviesan. De esta forma, apunta que los hallazgos de las ciencias naturales inciden en el desarrollo de las fuerzas productivas, mientras que los resultados de las ciencias sociales conciernen mayormente a la reproducción de las relaciones de producción. Dado que esta reproducción está mediada por la lucha de clases, las ideologías delimitan las perspectivas conforme a las cuales se abordan los problemas científicos. Esto, sin embargo, no quita a la ciencia la objetividad que está en su fundamento,54 antes bien funciona como un

motor para que avance en la medida en que apunta hacia nuevos objetos de conocimiento o refina los enfoques analíticos.

De acuerdo con Sánchez Vázquez la ideología es un conjunto de ideas con respecto del mundo y la sociedad que expresan los intereses materiales de las clases en pugna, y orientan sus prácticas cotidianas así como sus proyectos políticos. Por esta razón, le parece restrictiva la caracterización de la ideología como "falsa conciencia" apuntada por Marx y Engels en *La ideología alemana*, por lo que opta por la acepción más amplia que acabamos de proporcionar, en la que lo central no es si la ideología proporciona elementos ciertos para comprender la realidad, sino entenderla como un instrumento en el que los

colectivos sociales se relacionan con el mundo. En este sentido, el concepto amplio de ideología no contradice sino que incluye el concepto restringido de

"falsa conciencia". La caracterización social de la ideología impacta a la ciencia, en la medida en que ésta no puede sustraerse a un entorno conflictivo, por lo que no puede haber ninguna teoría social "*absolutamente autónoma respecto de la ideología y por ello no hay ni puede haber ciencia social ideológicamente neutral*". Cualquier tentativa en esta dirección, esto es, que elimine el elemento valorativo en el conocimiento, "sólo encubre el empeño de 'ideologizar' a la ciencia en un sentido burgués" .55

Villoro emplea el concepto restringido de ideología, esto es, el que opone ciencia (entendida como reflexión crítica) e ideología, advirtiendo que el marxismo corre el riesgo de instalarse en la segunda. En el primer caso, funciona como desmitificación de una realidad distorsionada por las clases dominantes, 56

por lo que "puede orientar una práctica social que conduzca a una liberación real" de las clases oprimidas y del conjunto de la sociedad; de ser el otro, el marxismo se convierte en una ideología más — *i.e.* los países de Europa del Este

—, en una doctrina indiscutida que encuadra las mentes dentro de un molde encubriendo una nueva forma de dominación (como pensaba el último Revueltas). En su sentido amplio —dice Villoro

— ideología ya no remite al conocimiento, antes bien denota los intereses (particulares) de una clase social, es decir, pasa de un contenido gnoseológico (que se pregunta sobre la verdad) a otro sociológico (que da razón del vínculo de las clases sociales con la realidad, el conocimiento, etcétera), tesis que el filósofo catalán atribuye a Lenin y que contamina parcialmente la concepción de la ideología "en sentido amplio" de Sánchez Vázquez. Al respecto, lo que está dispuesto a admitir Villoro del planteamiento del profesor andaluz es que las ideologías "forman parte de las condiciones que enmarcan y hacen posible" el proceso de justificación del conocimiento. A diferencia de éstas, "la ciencia responde a un interés general" .[57]

El filósofo catalán considera también que hay un género de creencias y prácticas que están fuera de la ciencia, pero al mismo tiempo son universales (en el sentido de que conciernen a todos los hombres), sin ser tampoco ideológicas

—que obligadamente refieren a un interés particular—, por lo que habría un amplio surco dentro de las superestructuras que no podría reducirse ni a una ni a otra. Espacio que desde la óptica de Sánchez Vázquez es materia de la ideología.

Puesto así, diría Villoro, estamos frente al problema del "panideologisismo", es decir, atribuirle a la ideología un sentido totalizante, al punto de subsumir prácticamente todas las creencias en el concepto de ideología, con la sola excepción de unas cuantas creencias científicas. Esto nos remite al pedregoso terreno de convertir al marxismo también en una ideología y, consecuentemente, transformarlo en un instrumento de dominación y a la intolerancia frente a las opiniones divergentes, postura que no encuentra asidero en Marx. [58]

La versión revisada de la tesis doctoral del profesor andaluz daría lugar en 1967 a la *Filosofía de la praxis*, su obra mayor. De acuerdo con uno de sus discípulos, Sánchez Vázquez descubre en Marx la gran revolución en el "*modo de hacer filosofía*" al pasar de la interpretación a la actividad transformadora del mundo, tal como asienta la undécima tesis sobre Feuerbach: "Los filósofos se han li-

mitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*" .59 Escribe el filósofo andaluz en el prólogo a la segunda edición de su libro (1972), el marxismo es antes que nada

una filosofía de la praxis y no una nueva praxis de la filosofía. La constitución del marxismo como ciencia frente a la ideología o la utopía es, ciertamente, capital, pero sólo se explica por su carácter práctico; es decir, *sólo desde, en y por* la praxis. Del papel que se conceda a la praxis depende el destino mismo del marxismo como teoría (nuevo teoricismo o arma de la revolución).60

Previo a la obra de Sánchez Vázquez, entre otros, Gramsci había colocado en el centro del marxismo la categoría de praxis, concebida como actividad transformadora del mundo en la que el hombre se autoproduce en la historia, de allí que caracterizara su filosofía como humanista. Mientras Henri Lefebvre en *El materialismo dialéctico* (1939) definió aquella categoría "como la actividad total de los hombres, acción y pensamiento, trabajo material y conocimiento". Y

Karel Kosík, condenado al ostracismo después de la Primavera de Praga, refundó la epistemología marxista recurriendo a la categoría de praxis, pues —

apunta Sánchez Vázquez a propósito de su *Dialéctica de lo concreto* (1963)— el hombre sólo conoce "en cuanto crea la realidad humano-social". 61

De acuerdo con Sánchez Vázquez, la fundamentación en la praxis es lo que separa al marxismo de la filosofía contemplativa (prácticamente toda la filosofía) y, al mismo tiempo, de la utopía que, por definición, es especulativa, una mera meditación sobre el mundo dislocada de la realidad concreta y de la historia. En

sentido estricto la utopía es una construcción ideológica, dado que proyecta un futuro fantástico e irrealizable mientras entabla una "relación imaginaria e ilusoria con el presente". Ideología y utopía conciben una realidad mistificada, cuyas condiciones objetivas sólo puede esclarecer la ciencia marxista. También la utopía rompe la unidad de la teoría con la práctica al situar a la primera

por encima de la segunda, por tanto, propende al teoricismo, ya que toda teoría desarrollada al margen "de la práctica política del proletariado" no será más que utopía.62

La praxis es una intervención consciente sobre el mundo, sujeta a fines y por tanto intencional, implica su transformación y supone una historia, ya que el hombre es la única criatura capaz de producirse a sí misma.63 Por eso el filósofo andaluz desecha la noción althusseriana de "práctica teórica", donde está ausente

"el lado material, objetivo, de la praxis", reduciéndose en última instancia a la producción de objetos del pensamiento (conceptos, objetos, hipótesis, representaciones, teorías).64 Cuando es colectiva, creativa y revolucionaria, la praxis se potencia al máximo, es capaz de modificar radicalmente el *statu quo*.

La expectativa en el cambio revolucionario —enterrada en buena medida por la derrota en la Guerra Civil— tomó nuevos bríos con la Revolución cubana, acontecimiento capital que marcará la apuesta intelectual de Sánchez Vázquez y lo distanciará al mismo tiempo del *diamat* soviético que suscribió en su prehistoria filosófica. La utopía, dijimos, y también el reformismo socialdemócrata, parecen al maestro andaluz propuestas insatisfactorias para procurar el cambio social, fundamentaciones fallidas de la transformación radical que conduzca al socialismo. Y, en el otro extremo, el anarquismo es a la revolución lo que el surrealismo es al arte: "la elevación de lo espontáneo al rango de lo absoluto". Visto así, el marxismo es el único que puede "presentarse legítimamente como filosofía del proletariado". 65

En la edición de 1980 de *Filosofía de la praxis*, que publicó Editorial Crítica en Barcelona, Sánchez Vázquez revisó y amplió el manuscrito original reeditado en 1972, introduciendo dos capítulos dedicados a Lenin que intentan marcar una distancia crítica con respecto del revolucionario bolchevique, un segundo punto de fuga con respecto del *diamat* que suscribió en su juventud. Los capítulos versan sobre su concepción de la praxis y acerca de la teoría leninista de la organización y su vínculo con la praxis. En consecuencia, el profesor

universitario entró de lleno al problema de la revolución, que ahora se ve precisado a matizar tanto por la crisis del "socialismo realmente existente", como por el giro eurocomunista en Italia, España y Francia. Con este propósito diferencia las nociones de partido elaboradas por Marx y Lenin. Para el comunista alemán, por sí mismo el proletariado puede adquirir cierta conciencia de clase, pero también "deja claro que la elaboración de la doctrina científica del socialismo si bien sólo puede darse en relación con el movimiento obrero, no es un producto directo suyo, sino de sus teóricos" .66 Ahora bien, esta doctrina científica no es una ciencia positiva más, sino una ciencia de la transformación revolucionaria de la sociedad en la que la teoría y la praxis están imbricadas.

Lenin, siguiendo a Kautsky, plantea que la clase obrera por sí misma no pasa de tener una conciencia elemental de sus intereses de clase y, por tanto, su acción espontánea no va más allá de la práctica sindicalista, de un tradeunionismo reivindicativo. La conciencia política, en cambio, llega desde fuera, desde la teoría científica elaborada por el partido. De esta manera, el partido es la vanguardia organizada de la clase que permite el tránsito de aquella consciencia rudimentaria a una de naturaleza revolucionaria. En este aspecto, Sánchez Vázquez atisba una mayor proximidad de Rosa Luxemburgo con Marx que de éste con Lenin, ya que para la comunista polaca la conciencia de clase es producto de la maduración del proletariado con el desarrollo capitalista y la experiencia adquirida dentro de la lucha de clases.67

El profesor andaluz recurre a Trotsky y a los teóricos eurocomunistas para cuestionar el monolitismo partidista consagrado en el "centralismo democrático"

y la clausura de la pluralidad política con la prohibición de las tendencias internas dentro del partido hacia el final de la vida de Lenin. Mecanismos autoritarios que Stalin llevará al extremo:

El pluripartidismo obrero, reivindicado desde hace tiempo por el trotskismo y hoy por el eurocomunismo, no es un simple recurso táctico sino un paso absolutamente necesario tanto en la lucha por el poder hoy como en el tránsito al socialismo y en su construc-

ción, mañana. Por otro lado, la experiencia histórica demuestra las consecuencias negativas del régimen de partido único para él mismo y para la relación con las masas y constituye una prueba *a contrario* de la necesidad de este pluralismo político.[68]

La última parte de la *Filosofía de la praxis* trata de la violencia. Ésta es

consustancial a la historia humana y únicamente desaparecerá cuando no exista más la sociedad de clases. Antes bien la violencia ha tenido una función progresiva en la historia ya que permitió el tránsito de lo natural a lo humano pues, en rigor, el hombre es el único ser capaz de producirla. Tanto en la obra de arte como en la sociedad la violencia es un detonante que permite la transformación de la materia o de la realidad, el vehículo de la praxis creativa.

Sin embargo, la violencia también se ejerce en el seno de la sociedad y sojuzga a las clases desposeídas. De hecho, esta violencia, la más poderosa, es sistémica, condena al hambre, la miseria o la guerra a grandes conglomerados humanos, pero cubierta de un manto de legalidad que oculta "el carácter enajenante y explotador de las relaciones humanas", castiga a quienes pretende subvertir el orden establecido. Sánchez Vázquez considera la violencia de los subalternos —

la violencia revolucionaria que intenta revertir la dominación— la única violencia social legítima, la que al realizarse y alcanzar sus objetivos acabará con todas sus manifestaciones posibles. Dentro de la sociedad plenamente reconciliada, sin antagonismos sociales, el hombre será fin y no medio, sujeto y no objeto, hombre y no cosa, la violencia resultará una práctica inaceptable además de innecesaria.[69]

LÓGICA DIALÉCTICA

Aunque por fecha de nacimiento pertenece a la generación que abrazó el marxismo humanista en México, el marxismo de Eli Eduardo de Gortari de Gortari (Ciudad de México, 1918-1991) es afín al de la Tercera Internacional, es decir, al de la primera generación del marxismo mexicano. Sería fácil descartarlo por tratarse de un defensor extemporáneo del *diamat* soviético con la for-

mulación de la lógica dialéctica, pero haríamos poca justicia al precursor de la filosofía e historia de la ciencia en la academia mexicana, a un congruente defensor de sus ideas políticas en las jornadas de 1968 y "el primer filósofo marxista de carne y hueso" con el que tuvo contacto Sánchez Vázquez.

De Gortari obtuvo la licenciatura en ingeniería municipal y sanitaria (1942) en una escuela de la Secretaría de Educación Pública, y estudió posteriormente física y matemáticas en la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional.

Interesado en crear una filosofía científica —proyecto que desde perspectivas distintas desarrollaron el Círculo de Viena y el *diamat* soviético—, De Gortari se graduó con honores como maestro en filosofía en 1949 con la tesis que dio lugar a *La ciencia de la lógica* (1950), doctorándose con *Magna Cum Laude* en 1955

con "Teoría del juicio y de la inferencia en la lógica dialéctica". En 1948 el ingeniero y filósofo se hizo cargo de la cátedra de lógica en la Facultad de Filosofía y Letras, para después inaugurar la de historia de la ciencia en México en la misma facultad, y dirigir el Seminario sobre el Método del Materialismo Dialéctico en la Escuela de Economía. [70] En 1954 lo nombraron investigador de tiempo completo del Centro de Estudios Filosóficos (a partir de 1967 Instituto de Investigaciones Filosóficas), distinguiéndolo la UNAM como profesor emérito en 1985 y con el Premio Universidad Nacional al año siguiente. El 21 de febrero de 1955, junto con Samuel Ramos y Guillermo Haro, De Gortari fundó el Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos de México:

Los trabajos del seminario se encauzan hacia el esclarecimiento de aquellos problemas que implican un interés general para los científicos y los filósofos, con el empeño de hacer un análisis crítico de ellos y un examen riguroso de sus posibles soluciones [...] De esta manera, las reuniones mensuales del seminario han servido para poner a discusión de un modo objetivo y crítico los problemas que se encuentran en el límite de dos o más ciencias y las cuestiones que son comunes a todas las disciplinas. [71]

Antes que De Gortari, Henri Lefebvre trató de fundamentar la lógica dialéctica como una lógica de la diferencia y de las oposiciones, del movimiento del pensamiento en el primer libro —escrito en 1946-1947— del *Tratado de materialismo dialéctico*, que constaría de ocho volúmenes y nunca concluyó por la censura a la que lo sometieron los medios estalinistas franceses empeñados con Moscú en alumbrar una "ciencia proletaria" opuesta a la "ciencia burguesa", tentativa que no fue sino un parto de los montes.72 El filósofo nacido en Landes combatió al *diamat* que pretendía convertir el marxismo en una filosofía sistemática de la naturaleza:

los marxistas oficiales refutaban la validez de la lógica formal por considerarla herencia de Aristóteles y de las "superestructuras" ideológicas de la sociedad antigua o medieval. Las leyes de la dialéctica podían entonces enseñarse como las leyes de la naturaleza, omitiendo la mediación de la lógica y del discurso, saltando por encima de los problemas que plantea esa mediación.73

Después del desencuentro del comunismo oficial con Lefebvre se rehabilitó el proyecto de formular la lógica dialéctica dentro de la perspectiva materialista.

En esa tónica, Béla Fogarasi (1891-1959), veterano de la República Soviética de Hungría, publicó su *Lógica* en 1951, traducida al alemán en 1955, por lo que De Gortari se consideraba al lado del filósofo húngaro "el primero en ofrecer un tratamiento sistemático de la lógica dialéctica materialista, no solamente en México, sino en todos los países del mundo; lo cual me produce una satisfacción profunda". La condición de pionero dentro del campo valió a De Gortari que la *Introducción a la lógica dialéctica* (1956) se publicara en la Unión Soviética en 1959.74

Para De Gortari la filosofía es científica cuando integra los conocimientos de las ciencias particulares en una totalidad coherente, esto es, en "una explicación racional y objetiva del universo". Y su dominio lo integran tres núcleos problemáticos: "la estructura de la concepción científica del universo, la formulación de los métodos de investigación de la ciencia y la integración teórica y práctica de la vida humana, social e histórica". Corresponden a cada uno de

estos órdenes de problemas el materialismo dialéctico, la lógica y el materialismo histórico, respectivamente.75

De Gortari concibe el objeto de la filosofía de forma semejante a la del *diamat* y su fuente en Engels, quien trató de sistematizar la filosofía marxista como una dialéctica de la naturaleza. Para el filósofo mexicano, la lógica cumple la función de una metodología científica que integra de forma ordenada los resultados de las distintas disciplinas; incluso constituye una metaciencia porque su objeto "consiste en examinar la propia investigación, descubriendo el modo como se efectúa el proceso de elaboración de la ciencia y las leyes que lo gobiernan". Sin embargo, la lógica formal no puede hacerse cargo del proceso de conocimiento en su conjunto, ya que su validez se reduce a la esfera del pensamiento sin entrar al otro polo de la ecuación científica que es la experimentación. Cuando más, la lógica formal "es un caso particular y limitado de la lógica dialéctica". El límite infranqueable para la lógica formal, que es el paso de lo abstracto a lo concreto, lo traspone la lógica dialéctica al integrar la demostración racional con la comprobación empírica, recreando a plenitud el movimiento de los procesos y de las categorías que los atrapan —cuyo principio dinámico es la contradicción—, ya que a partir de la demostración experimental

se formulan nuevas hipótesis, se ajustan los métodos, se realizan conexiones más finas, se descubren verdades desconocidas y así sucesivamente. De esta manera,

"la lógica dialéctica examina la totalidad coherente, múltiple y polimorfa del universo y, al propio tiempo, aporta elementos para la elaboración científica de la visión objetiva y racional del conjunto". 76

Dentro de esta concepción del movimiento universal en la que todos los procesos (cósmicos, naturales, sociales) se ciñen a las eternas e invariables leyes de la dialéctica (unidad y lucha de contrarios, negación de la negación y transformación de la cantidad en calidad), De Gortari considera que el vínculo del hombre con el universo es la actividad práctica que modifica el entorno y por tanto las condiciones en que se producen los procesos objetivos, sien-

do ella misma una categoría central dentro del proceso de conocimiento.77 En la reseña de la *Introducción a la lógica dialéctica*, Sánchez Vázquez echó en falta que no abundara más sobre la categoría de praxis, "piedra angular de la teoría marxista del conocimiento que, como es sabido, no tiene nada que ver con las interpretaciones deformadas, pragmatistas, de que suele ser objeto" .78

El siguiente libro de Eli de Gortari no desarrolló la lógica dialéctica como habría deseado Sánchez Vázquez, sino que haría un recorrido por la práctica científica en la historia de México desde los tiempos remotos hasta el siglo XX, si bien ocupándose exclusivamente de las ciencias naturales y de las exactas. *La ciencia en la historia de México* (1963) fue producto de 15 años de investigación, concluyendo De Gortari la redacción cuando fue rector de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (1961-1963), cargo del que fue depuesto por la injerencia del gobierno estatal en la institución. El volumen inauguró el estudio de ese campo del conocimiento en nuestro país, como el autor nos recuerda en la nota a la edición de 1979:

La aparición de la primera edición de este libro significó la publicación de la primera obra en la que se presenta el desarrollo histórico de la ciencia en México en su conjunto. Con todos los errores, omisiones y deficiencias que pueda tener, y que reconocemos sin falta, el único ensayo anterior sobre el mismo tema es el importante artículo de 50 páginas mayores "La ciencia en México", publicado por Porfirio Parra en 1900.79

Si bien De Gortari lamenta no disponer de una historia general de México

"objetiva y congruente", a lo mucho con estudios satisfactorios sobre épocas

específicas, logra identificar tres periodos en los cuales existieron las condiciones propicias para el desenvolvimiento de la ciencia mexicana moderna: hacia el final la época borbónica, el Porfiriato y con la posrevolución. Mientras en las dos primeras el desarrollo científico fue interrumpido por las guerras, la tercera ofrecía grandes posibilidades de integrar la ciencia mexicana en el flujo inter-

nacional del conocimiento. Para el filósofo, éste debería tener como propósito el progreso social y redundar "en beneficio directo de los trabajadores" .80

Tras los balbuceos teóricos de la primera generación (José Mancisidor, Luis Chávez Orozco, Agustín Cué Cánovas), *La ciencia en la historia de México* constituye el primer hito de la historiografía marxista mexicana al presentar una síntesis comprensiva de la historia del país. De Gortari muestra un buen conocimiento de ésta y también de la teoría marxista de la historia, la historiografía, la antropología y obviamente de la literatura científica. Así, por ejemplo, el eminente prehistoriador australiano Vere Gordon Childe, autor de *Los orígenes de la civilización* (1936), proveyó a De Gortari del esquema evolutivo (recolectores de alimentos, revolución neolítica y revolución urbana) de las sociedades antiguas, mismo que apuntala el mexicano con los estudios de Alfonso Caso, Sylvanus G. Morley, Román Piña Chan, Jacques Soustelle, Ignacio Bernal, Ángel Palerm, Friedrich Katz y Pedro Armillas, entre otros.

De Gortari periodiza la historia de la ciencia tomando como referencia la historia política, pero tiene el cuidado de narrar el desenvolvimiento de aquélla como producto del desarrollo del conjunto. Esto es, el filósofo trata la historia como una unidad, o más precisamente como una totalidad, si nos remitimos al lenguaje de su lógica dialéctica, pero como una "totalidad concreta" —para utilizar la categoría de Kosík— en que ningún fenómeno puede entenderse de manera aislada, ya que está integrado en estructuras que se despliegan en el tiempo y significan a los acontecimientos. Por esa razón, el filósofo mexicano elige una estrategia narrativa en la que expone primero las condiciones generales de la sociedad en cada periodo histórico para después hablar de las posibilidades y limitaciones de la evolución científica, las instituciones, así como de los principales hallazgos en cada uno de ellos.

Como todos los procesos, el movimiento de la historia está gobernado por las leyes de la dialéctica, aunque De Gortari refiere las circunstancias particulares en

las que ocurren los hechos históricos. Las contradicciones internas son las que impulsan este movimiento y, al agudizarse, propician el cambio hacia estadios superiores de la evolución de las sociedades. De esta manera:

El colapso de las sociedades teocráticas adoptó la forma de una crisis, debido a que obedeció a factores internos de la propia estructura social. Como el desarrollo económico y cultural del sistema descansaba en la opresión ejercida por la casta sacerdotal sobre la población de trabajadores, condujo a la miseria de los productores y a la agudización de las contradicciones sociales. Por último, la opresión acabó por hacerse insoportable y produjo el debilitamiento de los vínculos internos […] La clase sacerdotal fue despojada del poder por una revolución secularista encabezada por los caudillos militares. 81

La ciencia y la sociedad modernas se imbrican dialécticamente de acuerdo con De Gortari: una revoluciona a la otra y el desarrollo de la sociedad impulsa a la ciencia. No obstante, las instituciones tardan en adaptarse a los cambios y pueden erigirse en un obstáculo para el progreso científico. Durante la Colonia, la ciencia moderna no contó con el respaldo de las instituciones académicas, dominadas por la escolástica, por lo que hubo que desenvolverse fuera de éstas.

Y el naciente capitalismo, si bien provocó el colonialismo, con su incesante revolución de las fuerzas productivas impulsó la ciencia. El positivismo fue la racionalización de los intereses de la burguesía que tomó el poder con la Reforma ocupando el papel de la Iglesia católica como ideología dominante, misma de la que se valió Porfirio Díaz para consolidar la dictadura. A despecho de las limitaciones de la filosofía positiva, la ciencia mexicana logró durante el Porfiriato un avance sin precedentes, el cual fue proseguido tras la culminación de la Revolución mexicana gracias a las nuevas instituciones que puso en marcha.

EL COMPROMISO POLÍTICO

Acaso por la desafortunada experiencia cuando enseñaba en Morelia, Sánchez Vázquez tuvo una participación muy discreta en

1968: “al igual que la mayoría de mis colegas, tomé parte en las actividades de apoyo y solidaridad en todo aquello que los estudiantes consideraban necesario, pero consciente, por mi parte, de que los protagonistas eran ellos”. Mientras el movimiento refrendó el

compromiso político de Revueltas y de De Gortari, miembros de la Coalición de Profesores de Enseñanza Media y Superior Pro Libertades Democráticas que se solidarizó con los jóvenes. Ambos pasaron dos años y medio en prisión por defender sus convicciones frente al Estado autoritario intolerante ante el disenso.

El 18 de septiembre de 1968 a las 10 de la noche el Ejército tomó Ciudad Universitaria “y detiene a empleados, maestros y estudiantes” .82 A las 11 de la noche de ese mismo día presumiblemente la policía judicial aprehende a Eli de Gortari a la entrada del edificio donde vivía en la colonia Verónica Anzures.

Narra su segunda esposa:

En ese momento grité como loca y se acercó un coche Galaxie —que yo no había visto—. Pensé que era alguien que venía a ayudarnos, pero otros hombres se bajaron. Recuerdo a tres, quizá eran cuatro.

Dejaron las portezuelas y con gran rapidez, Dios mío, lo empujaron hacia el coche y lo aventaron adentro y él lo último que alcanzó a gritar fue: “Avisa a los amigos”. 83

A partir de la ocupación de Ciudad Universitaria los estudiantes tomaron medidas para proteger a Revueltas, escondiéndolo en la casa de uno de ellos y posteriormente mudándolo constantemente de residencia. Finalmente lo capturan el 15 de noviembre, después de dictar una conferencia sobre “Autogestión académica y universidad crítica” en la Facultad de Filosofía y Letras. 84 En aquella ocasión, el escritor duranguense sentenció:

Universidad crítica y autogestión académica se revierten […] en otros dos conceptos: conciencia libre y democracia cognoscitiva. No hay ninguna distancia entre ellos. Se nutren y se sostienen mutuamente

[…] La democracia cognoscitiva constituye, precisamente, la democracia del conocimiento; el acceso del mayor número a las es-

feras del conocimiento, pero ante todo la confrontación de tendencias, la impugnación de situaciones, la lucha de ideas.85

La noche de año nuevo de 1970 las autoridades de la Cárcel Preventiva de Lecumberri relajaron la seguridad de los presos políticos dando oportunidad para que los presos comunes los atacaran y saquearan sus crujías. Tremenda golpiza reciben aquéllos, y desaparecen o son destruidos libros, escritorios, máquinas de escribir, relojes, colchones, ropa. Revueltas es despojado de la máquina de escribir y de "una caja de cartón con más de 15 carpetas de apuntes no del todo esenciales". En cambio, las pérdidas son invaluables para Eli de Gortari quien, impotente, ve desaparecer "originales irrecuperables en los que invirtió años

enteros de labor". El autor de la *Introducción a la lógica dialéctica* —cuenta Revueltas— "me abrazó gimiendo de pena cuando nos encontramos en su celda devastada". El eminente filósofo de la ciencia Rudolf Carnap, entonces profesor en la Universidad de California, visitó el 22 de enero de 1970 a los filósofos presos en Lecumberri. De Gortari —anotó el maestro del Círculo de Viena —

"parecía muy feliz y estimulado con la rara visita de un filósofo con intereses comunes". Un año después De Gortari fue excarcelado. Y, "libre bajo protesta", Revueltas abandonó la prisión el 13 de mayo de 1971. Cuando murió el novelista, el 14 de abril de 1976, permanecía todavía sujeto a proceso. 86

El movimiento estudiantil fue condenado por Vicente Lombardo Toledano.

En una conferencia dictada a los cuadros del PPS días antes de su muerte, Lombardo enlistó las preocupaciones de los *baby boomers*: los conflictos bélicos, el desempleo y la reforma educativa. Para posteriormente advertir a la juventud del Tercer Mundo que "guiarse por las demandas que los jóvenes levantan en los países capitalistas altamente industrializados, y hacerlas propias de los países preindustriales, es un error táctico condenado al fracaso". Más aún,

"huir de la realidad es apartarse de la vida, y dejar el sitio de combate a los enemigos del progreso, ya se trate de huir hacia atrás o de huir hacia adelante, porque en los dos casos se trata de una fuga sin fines concretos". Lombardo no dudó en asegurar que detrás del movimiento estudiantil estaban "los enemigos de México", los cuales no pretendían sino "una revuelta para provocar una guerra civil […] ambición oculta pero evidente, al mismo tiempo, de las fuerzas reaccionarias y del imperialismo. Un gobierno de derecha sigue siendo el ideal de los que se oponen al progreso independiente de nuestra patria" .87

1 Wilkie y Monzón de Wilkie, "Vicente Lombardo Toledano", p. 217; Revueltas, *El luto humano*, p. 179.

2 *Fascismo, democracia y frente popular*, p. 170. Énfasis propio.

3 *Ibid.*, p. 468. Énfasis propio.

4 *Ibid.*, p. 473. Énfasis propio; Wilkie y Monzón de Wilkie, "Vicente Lombardo Toledano", p. 217.

5 Ruiz Abreu, *Los muros de la utopía*, pp. 56 y ss.

6 Revueltas y Cheron, *Conversaciones con José Revueltas*, p. 143.

7 "Declaración de principios aceptados por el Primer Congreso Nacional Socialista, celebrado en México, del 25 de agosto al 4 de septiembre de 1919", p. 47.

8 El ala disidente del PSM formó el Partido Comunista de México. A principios de 1920, éste convocó a unirse a los demás "grupos radicales", estando ciertos de que "la mayoría de las dificultades de la clase trabajadora en México en el pasado han sido la consecuencia de encontrarse separados, lo cual no permitiremos en el futuro". "Partido Comunista de México", *El Comunista de México*, enero de 1920.

9 Carr, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, p. 41; Priestland, *Bandera roja*, p. 242; Illades, *De la Social a Morena*, pp. 91-92.

10 Revueltas y Cheron, *Conversaciones con José Revueltas*, pp. 44, 45 y 135; Ruiz Abreu, *Los muros de la utopía*, p. 77; Cheron, *El árbol de oro*, p. 28.

11 Crespo, "El comunismo mexicano en 1929", pp. 567 y 581; "Informe a la Komintern sobre las actividades de León Trotsky en México y de los trotskistas en América Latina (febrero de 1940)", p.

357; *El Machete*, 10 de diciembre de 1932. Se citan los últimos.

12 *El Machete*, 25 de febrero de 1930; *El Machete*, 29 de mayo de 1930; Márquez Fuentes y Rodríguez Araujo, *El Partido Comunista Mexicano en el periodo de la Internacional Comunista*, p. 157. Illades, *De la Social a Morena*, p. 95. Se cita el periódico.

13 Revueltas y Cheron, *Conversaciones con José Revueltas*, pp. 44, 45 y 135; Revueltas, *El luto humano*, p.

186.

14 Illades, *De la Social a Morena*, pp. 95-96; Loyo, "La difusión del marxismo y la educación socialista en México", pp. 171-172.

15 Campa, *Mi testimonio*, p. 161.

16 "Sobre la expulsión de tres militantes del PCM (marzo de 1940)", p. 499; Ruiz Abreu, *Los muros de la utopía*, p. 99.

17 Revueltas, *Los muros de agua*, p. 175.

18 Revueltas, *Los días terrenales*, p. 197. Como atinadamente observa uno de sus estudiosos, en la novelística de Revueltas es una constante la "despersonalización" de los personajes, de individuos que actúan "total y exclusivamente por los hombres". Cit. en Escalante, *José Revueltas*, p. 50. La lealtad a ultranza a la causa revolucionaria, y en su momento al partido, sería una de sus manifestaciones, acaso

la principal.

19 Ruiz Abreu, "El ángel caído", p. 59.

20 Neruda, "A propósito de *Los días terrenales*", p. 25.

21 Revueltas y Cheron, *Conversaciones con José Revueltas*, p. 26; Revueltas, *Los motivos de Caín*, p. 77.

22 Revueltas, *Los errores*, p. 9.

23 Revueltas, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, p. 62.

24 *Ibidem*.

25 Revueltas, *Los errores*, pp. 223 y 69. Énfasis propio. En realidad, Evelio Vadillo Martínez pasó cinco años en prisión, otros tantos en el *gulag* (Alma Ata) convicto por "trotskista" y 10 más sin conseguir la autorización para abandonar la URSS. "Carta de Adolfo Zamora al embajador de México en Moscú", pp. 70-71.

26 Revueltas, *México 68*, p. 275; Revueltas, *Dialéctica de la conciencia*, p. 82. Como destaca agudamente Vittoria Borsò, la novelística de Revueltas elabora la "crítica a los mitos colectivos", apelando "para que los agentes particulares tomen conciencia de su propia responsabilidad histórica", algo que pasa por alto un análisis reciente que, en la mejor tradición de "regañar a los muertos", presenta al escritor simplemente como "un creyente fiel en la *idea* de la revolución". Borsò, "Independencia y revolución", p. 750; Aguilar Rivera, "Redimir al redentor", p. 67. Énfasis propio.

27 Fuentes Morúa, *José Revueltas*, pp. 67 y ss.

28 Revueltas y Cheron, *Conversaciones con José Revueltas*, p. 48. Sobre la lectura revueltiana del joven Marx véanse Fuentes Morúa, *José Revueltas*, cap. 1; Bosteels, *Marx y Freud en América Latina*, pp. 86

y ss.

29 Revueltas y Cheron, *Conversaciones con José Revueltas*, p. 37.

30 Cosío Villegas, *La crisis de México*, p. 15; Ortoll y Piccato, "A Brief History of the *Historia Moderna de México*", pp. 350-351. Se cita el primero.

31 Cosío Villegas, *La crisis de México*, p. 37.

32 *Ibid.*, pp. 57 y 59; Revueltas, *Ensayos sobre México*, p. 58; Necoechea García, "La débil y dependiente clase obrera de Revueltas y Lombardo", p. 39.

33 Revueltas y Cheron, *Conversaciones con José Revueltas*, p. 38. Véase al respecto Bartra, *La democracia ausente*, p. 182.

34 Revueltas, *México: una democracia bárbara*, pp. 36 y 37; Orduña Carson, "José Revueltas", pp. 148-149. Se cita el primero.

35 Revueltas, *México: una democracia bárbara*, pp. 75-76. Esto lo escribió Revueltas en "Lombardo Toledano, nombre de un tiem-

po", *Futuro*, diciembre de 1942. La revista la dirigía el propio Lombardo.

36 Revueltas, *México: una democracia bárbara*, p. 42.

37 *Ibid*., p. 58.

38 Revueltas, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, p. 36.

39 *Ibid*., pp. 94 y 166. Énfasis propio.

40 *Ibid*., pp. 174 y 182. Énfasis propio. Podemos leer en el mismo sentido la reflexión reciente de Jameson con respecto del capitalismo globalizado donde "nos enfrentamos a una forma de 'nuda vida' mucho más profundamente enraizada en el sistema económico que los desahuciados habitantes de los campos de concentración que describe [Giorgio] Agamben". Jameson, *Representar* El capital, p. 154.

41 Revueltas, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, pp. 234-235. Para una crítica puntual de la tesis de Marx acerca de la "falsa conciencia" (ideología) y la alienación producida por el mundo mercantil véase Tarrow, *El poder en movimiento*, pp. 49-50.

42 Domínguez Michael, "Reivindicar a José Revueltas", pp. 140-141.

43 Monsiváis, "Revueltas", pp. 17 y 18; Revueltas, *México 68*, pp. 281, 56, 107, 111 y 112; Revueltas y Cheron, *Conversaciones con José Revueltas*, pp. 93 y 123. Se citan los últimos.

44 Revueltas, *México 68*, p. 207; Revueltas y Cheron, *Conversaciones con José Revueltas*, p. 117; Revueltas, *Dialéctica de la conciencia*, p. 72; Escalante, *José Revueltas*, pp. 63-64; Bosteels, *Marx y Freud en América Latina*, pp. 89, 100 y ss. Se cita el antepenúltimo.

45 Escalante, *José Revueltas*, p. 103; Cheron, *El árbol de oro*, p. 113.

46 Sánchez Vázquez, *Del exilio en México*, p. 25.

47 Weinberg, "Adolfo Sánchez Vázquez y el tiempo de la literatura", pp. 47-48n; Sánchez Vázquez, *Del exilio en México*, p. 56.

48 Adolfo Sánchez Rebolledo, "El cuaderno de la memoria antifascista de Adolfo Sánchez Vázquez", *La Jornada*, 3 de sep-

tiembre de 2015; Gandler, *Marxismo crítico en México*, pp. 70 y 80; Sánchez Vázquez, *Del exilio en México*, p. 71. Se cita éste.

49 Adolfo Sánchez Vázquez, *Del exilio en México*, pp. 52 y 67; Estrella, *Libertad, progreso y autenticidad*, p. 116; Sánchez Vázquez, "La lógica dialéctica de Eli de Gortari", p. 376. Se citan el primero y el último.

50 Vidali, *Diario del XX Congreso*, p. 116.

51 Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica*, pp. 91-92. Para un "humanista" como Thompson, en cambio, el que era un idealismo era el estalinismo, pues constituía una representación mistificada de la realidad, esto es, una ideología. Thompson, *Democracia y socialismo*, p. 135.

52 Lefebvre, *Materialismo dialéctico*, p. 107; Sánchez Vázquez, *Del exilio en México*, pp. 58 y 72.

53 Valero Pie, *José Gaos en México*, p. 433; *El Hiperión*, p. xxiv; Sánchez Vázquez, *Del exilio en México*, pp. 71 y 67. Se cita éste.

54 Sánchez Vázquez, "La ideología de la 'neutralidad ideológica' en las ciencias sociales", pp. 10 y ss. La postura de Sánchez Vázquez la expone Vargas Lozano, *Intervenciones filosóficas*, pp. 218 y ss.

55 Sánchez Vázquez, "La crítica de la ideología en Luis Villoro", p. 597. "En toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida", Marx y Engels, *La ideología alemana*, p. 26; Sánchez Vázquez, "La ideología de la

'neutralidad ideológica' en las ciencias sociales", pp. 20 y 25n. Énfasis propio. Se cita éste. Del carácter polisémico del concepto de ideología dan razón los 16 significados corrientes apuntados por Eagleton, *Ideología*, pp. 19-20.

56 La ideología, según Marx y Engels, "no sólo es una creencia *injustificada*, sino también una conciencia *invertida* de la realidad, esto es, una creencia *falsa*". Villoro, *El concepto de ideología*, p. 47. Énfasis propio.

57 *Ibid*., pp. 87-88; Villoro, "El concepto de ideología en Sánchez Vázquez", p. 582. Se cita éste. En la misma tónica está la distinción que hace Pereyra entre ambos sentidos del concepto de ideología. Véase Pereyra, *Configuraciones*, pp. 29 y ss. La posición de Villoro en el debate con Sánchez Vázquez la condensa Ramírez, "Teoría y crítica de la ideología en Luis Villoro", pp. 131-136.

58 Sánchez Vázquez, "La crítica de la ideología en Luis Villoro", pp. 606-607; Villoro, "El concepto de ideología en Sánchez Vázquez", pp. 588 y 591.

59 Vargas Lozano, "Las filosofías de la praxis en Adolfo Sánchez Vázquez y Antonio Gramsci", p. 126.

Énfasis propio; Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, p. 668. Énfasis propio.

60 Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 23. Énfasis propio.

61 *Ibid.*, p. 66; Lefebvre, *El materialismo dialéctico*, p. 119; Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, p. 11. Se citan los dos últimos.

62 Sánchez Vázquez, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, pp. 19 y 371.

63 La caracterización de la praxis realizada por Sánchez Vázquez no hace —según Revueltas— más que

"sacralizar la enajenación en la *conciencia fin*". Revueltas, *Dialéctica de la conciencia*, p. 136. Y, como notó Jürgen Habermas en su crítica a Marx, el trabajo no es la única interacción posible entre los hombres. De esta forma, la asimilación que hace Sánchez Vázquez a la praxis con el trabajo reproduce esa perspectiva reduccionista. Leyva, "Recepción y crítica de Marx en los años sesenta", pp. 100 y ss.

64 Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 279.

65 *Ibid.*, pp. 369 y 359.

66 *Ibid.*, p. 373.

67 *Ibid.*, p. 387; Gandler, *Marxismo crítico en México*, pp. 264-265. *Del socialismo científico al socialismo utópico* (1972), había calificado de "utopismo espontaneísta" la postura de Luxemburgo, p. 60. Llama la atención en el abordaje de Sánchez Vázquez el desconocimiento de las discusiones de los historiadores sociales (marxistas) sobre la conciencia de clase. No hay ninguna referencia en su obra a *The Making of the English Working Class* (1963), de E. P. Thompson.

68 Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 393.

69 *Ibid.*, pp. 471-472.

70 De Gortari, *Introducción a la lógica dialéctica*, p. 9; De Gortari, *La ciencia en la historia de México*, p.

9.

71 De Gortari, *La ciencia en la historia de México*, p. 359.

72 Lefebvre, *Lógica formal, lógica dialéctica*, pp. 1-2.

73 Lefebvre, *El materialismo dialéctico*, p. 11.

74 De Gortari, *Introducción a la lógica dialéctica*, p. 12.

75 *Ibid.*, pp. 14 y 15.

76 *Ibid.*, pp. 29, 28 y 32.

77 Praxis experimental la llama Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 276.

78 Sánchez Vázquez, "La lógica dialéctica de Eli de Gortari", p. 369. Para algunos la tentativa de colocar la dialéctica por encima de las ciencias, "o como una filosofía que regule la marcha del conocimiento", es ajena tanto a Marx como a Lenin, por lo que atribuyen la paternidad a Stalin. Charbonnat, *Historia de las filosofías materialistas*, p. 531.

79 De Gortari, *La ciencia en la historia de México*, p. 10. El texto de Parra forma parte de *México: su evolución social* (1900-1902), dirigido por Justo Sierra.

80 De Gortari, *La ciencia en la historia de México*, pp. 10 y 15.

81 *Ibid.*, pp. 36-37.

82 Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía*, p. 85; Monsiváis, *El 68*, p. 39.

83 "Testimonio de Artemisa de Gortari", en Poniatowska, *La noche de Tlatelolco*, p. 150.

84 Monsiváis, "Revueltas", pp. 57 y 59; Ruiz Abreu, *Los muros de la utopía*, pp. 28 y 31.

85 Revueltas, *México 68*, p. 154. Sobre la reacción adversa de los asistentes al sofisticado discurso revueltiano véase González de Alba, "Los cocolazos (*sic*)", p. 78.

86 Revueltas, *México 68*, pp. 232 y 347; Carnap, "Informe de Rudolf Carnap sobre los filósofos mexicanos presos", p. 158.

87 Vicente Lombardo Toledano, "La juventud en el mundo y en México", *El Día*, 21 de noviembre de 1968; Vicente Lombardo Toledano, "¿Ha envejecido el marxismo?", *El Día*, 22 de noviembre de 1968.

4

EL MARXISMO Y LAS CIENCIAS SOCIALES

Lo que fue la Revolución rusa a los primeros marxistas lo representó la Revolución cubana para las generaciones siguientes. Ya escuchamos a Adolfo Sánchez Vázquez enriquecer su estética a partir de "las primeras experiencias artísticas y de la política cultural de la nueva Cuba". De acuerdo con Eli de Gortari, la Revolución cubana producía "un gran entusiasmo entre todos los mexicanos amantes del progreso, la libertad y la independencia", entre ellos a José Revueltas, quien constató personalmente que en la isla "ya no hay burgueses que sean dueños de las tierras, ni de las casas, ni de las fábricas". Tan entusiastas como sus antecesores, Pablo González Casanova y Alonso Aguilar Monteverde pronto manifestaron simpatía por la revolución caribeña, acudiendo prestos a La Habana a invitación del canciller Raúl Roa. A escasos seis meses de la victoria del Movimiento 26 de Julio, el joven sociólogo quedó convencido de que visitar Cuba en ese momento equivalía a "viajar a los orígenes de la dignidad humana". Aguilar Monteverde coordinó el comité nacional del Movimiento de Liberación Nacional (MLN), creado por el general Lázaro Cárdenas para apoyar a la Cuba revolucionaria, en el que participó también De Gortari. Y Adolfo Gilly estuvo unos meses en la isla no obstante ser trotskista conocido. [1]

Las dos generaciones iniciales del marxismo mexicano se ocuparon de la filosofía y la historia. Fue la tercera la que sumó a éstas las disciplinas sociales, abordándolas desde una perspectiva académica sin por ello alejarse del compromiso político de la generación precedente. Alonso Aguilar Monteverde (Hermosillo, 1922-Ciudad de México, 2012) agregó la economía, Pablo González Casanova (Toluca, 1922) la sociología, Ángel Bassols Batalla (Ciudad de México, 1925-Guadalajara, 2012) la geografía y Enrique Semo Calev (Sofía, 1930) la historia económica. Cada uno de ellos publicó algún clásico de la ciencia social mexicana: *Dialéctica de la economía mexicana* (1968), *La democracia en México* (1968), *Geografía económica de México* (1970) e *Historia del capitalismo en México* (1973), respectivamente. Esto al tiempo que sus contemporáneos Adolfo Gilly (Buenos Aires, 1928) y Enrique González Rojo (Ciudad de México, 1928), inclinados a la historia y la filosofía,

daban a conocer *La revolución interrumpida* (1971) y *Hacia una teoría marxista del trabajo intelectual y el trabajo manual* (1977) de uno y otro, respectivamente.

Esta tercera generación marxista es marcadamente antiimperialista, por lo que otorga gran relevancia a la relación de los países periféricos o subdesarrollados con las potencias centrales o imperialistas. Aguilar Monteverde, Bassols Batalla y Semo tuvieron estrechos vínculos académicos y políticos con el socialismo del Este —Aguilar formó parte de la Sociedad Mexicana de Amistad con la República Democrática Alemana (RDA), Bassols se graduó en la Universidad Lomonósov y Semo se doctoró en la Humboldt Universitat Zu Berlin—, pero esto no les evitó verse influenciados por la teoría de la dependencia surgida en América Latina por el influjo de la Revolución cubana. Habían de internarse en los procesos de larga duración, en la naturaleza de las economías periféricas y en la inserción de éstas dentro de la economía mundial para avizorar la salida hacia el socialismo. Si los filósofos se habían dedicado a interpretar el mundo, los científicos sociales fundamentarían la praxis indispensable para transformarlo.

LAS CAUSAS DEL SUBDESARROLLO

Alonso Aguilar Monteverde estudió la preparatoria en la Universidad de Guadalajara e ingresó en 1939 a la Escuela de Derecho de la Universidad Nacional, graduándose en 1943 con la tesis "Esquema de derecho bancario". Se vinculó desde temprano con la Agrupación Revolucionaria de Estudiantes (ARDE) en plena efervescencia cardenista: "Éramos antifascistas y, a propósito de la guerra civil que había desgarrado a España, antifranquistas, y nuestra simpatía y solidaridad hacia la República no sólo se expresaba en declaraciones",

rememora el sonorense. Aguilar Monteverde colaboró en las labores de promoción del semanario *Combate*, fundado por el ingeniero Narciso Bassols Batalla en 1941, y como comentarista en 1947 en la revista *Política*, a cargo de Luis Correa Sarabia, y en *Guión*, hacia 1956. Tras cursar un posgrado en Estados Unidos, el economista sonorense estrechó su relación con Bassols desde 1946,

permaneciendo cercano a éste hasta su trágico fallecimiento en 1959. Aguilar coeditó con el ingeniero cardenista la revista *Índice* que, avocada al estudio de los problemas nacionales, imprimió ocho números a principios de los cincuenta.2

Pero la tarea editorial de Aguilar Monteverde y el empleo en el gobierno resultaron incompatibles, al menos como lo veía su jefe Antonio Carrillo Flores y, según parece, también el propio presidente Miguel Alemán, enemigo político de Narciso Bassols:

después de publicarse el número 4, el director de la Nacional Financiera, institución nacional de crédito en la que yo trabajaba desde hacía más de seis años, me llamó a la dirección y me dijo que el consejo de administración había resuelto pedirme me desvinculara de la revista, y que de no hacerlo tendría que renunciar a mi puesto de subjefe del departamento de Estudios Financieros.3

Alonso Aguilar optó por la revista, lo cual definiría su vocación política. Es entonces cuando el sonorense comienza a introducir la perspectiva histórica para analizar la economía nacional. Más que la teoría fue la experiencia práctica y el contacto con otros intelectuales lo que acercó al economista con el marxismo. En 1954 Aguilar formó el Círculo de Estudios Mexicanos que en 1958 se vinculó con el Consejo Mundial por la Paz, presidido por el historiador de la ciencia John Desmond Bernal, colega de Eric Hobsbawm en el Birkbeck College de la Universidad de Londres. De Bernal, Aguilar Monteverde apreciaría "su talento, su entrega a la causa de la paz, su capacidad para exponer brevemente y con sencillez complejas cuestiones y su trato, a veces un poco seco, pero siempre respetuoso y cordial" .4 Y la vocación académica de Aguilar hallaría cauce en la década de los sesenta al incorporarse al Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM, poco después de la constitución del MLN.

Dijimos que Alonso Aguilar formó parte de la delegación de intelectuales mexicanos invitados por el gobierno cubano en 1960 para dar fe de los logros revolucionarios y contrarrestar la imagen negativa propalada por la administración estadounidense. De la isla el economista regresó vivamente

impresionado y al mismo tiempo convencido “de que la solidaridad con Cuba era importante”. Ello no obstó para que Aguilar mirara con preocupación a más de un dirigente cubano concebir el proceso revolucionario linealmente, sin complejidad alguna, mientras otros veían al mercado “no como una categoría histórica que precede y trasciende al capitalismo, sino como algo privativo de este sistema, y que en el proceso revolucionario no tendría significación, lo que implicaba dejar de lado las leyes históricas de carácter monetario-mercantil, que de uno u otro modo harían sentir su influencia” .5

También el general Lázaro Cárdenas juzgaba urgente solidarizarse con los revolucionarios cubanos. En marzo de 1961, a iniciativa de Cárdenas, se realizó en la Ciudad de México la Conferencia Latinoamericana por la Soberanía Nacional, la Emancipación Económica y la Paz a la que asistieron 16

delegaciones del subcontinente, observadores norteamericanos, representantes de la URSS, China y países africanos. Entre los resolutivos estuvo resguardar a la Revolución cubana de la tentativa estadounidense de acabar con ella. A pocas semanas de la conferencia —recuerda Aguilar— “empezamos varias personas a reunirnos para cambiar impresiones sobre lo que podría hacerse en México”. 6

Finalmente, el 4 de agosto de 1961 el general Cárdenas fundó el MLN, cuyo ideario reunía las aspiraciones del nacionalismo revolucionario con las de la izquierda socialista, demandando la plena vigencia de la constitución; libertad para los presos políticos; justicia independiente; libertad de expresión; reforma agraria integral; autonomía y democracia sindical y ejidal; dominio de la nación sobre los recursos naturales; industria nacional; reparto justo de la riqueza del país; política exterior independiente y digna; solidaridad con Cuba; comercio con todos los países; democracia, honradez y bienestar para el conjunto de la población; pan, libertad, soberanía y paz. 7 Para Aguilar Monteverde la participación como coordinador del MLN fue crucial en su formación política: Al menos una vez por semana nos reuníamos en la comisión ejecutiva del comité

nacional, y las sesiones de ese cuerpo de dirección eran a menudo muy interesantes y útiles, porque en ellas se debatían y acordaban asuntos fundamentales para el Movimiento. Varios compañeros y yo, además, teníamos contacto diario con personas afiliadas al MLN, que se acercaban por diversos motivos. Y, sobre todo, los viajes a diferentes lugares del país eran estimulantes, y siempre aprendíamos en ellos.[8]

La elección de 1964 fracturó el MLN al rehusarse la fracción del general

Cárdenas a presentar un candidato propio, por fuera del PRI, conduciendo hacia la dispersión a la organización antiimperialista cuando el michoacano decidió apoyar la postulación de Gustavo Díaz Ordaz a la presidencia de la República. Y

Alonso Aguilar, en una vuelta a los orígenes ideológicos en el nacionalismo revolucionario, se volvería a acercar al cardenismo en 1987, cuando fundó el Movimiento del Pueblo Mexicano (MPM) en respaldo de la candidatura presidencial del hijo del general, Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano. [9]

En 1966 Alonso Aguilar y algunos de sus compañeros de viejas luchas, entre ellos varios de sus colegas del Instituto de Investigaciones Económicas y el maestro de todos ellos Jesús Silva Herzog, deciden dar una cobertura editorial a las lecturas, discusiones y análisis sobre la realidad mexicana, latinoamericana y global que habían realizado desde antiguo. De esta manera, a finales del año se constituyó la Editorial Nuestro Tiempo como una sociedad por acciones. Bajo este "modelo de negocios" la editorial funcionó por 37 años, publicó algunos clásicos que rebasaron los 50 o 100 000 ejemplares impresos, y no pocos volúmenes por encima de los 10 mil, alcanzando 277 títulos y 460

reimpresiones, además de la revista *Estrategia*, de la que hablaremos en el capítulo 7. Lo cierto es que Nuestro Tiempo familiarizó a los lectores latinoamericanos con los destacados economistas de la *Monthly Review* (Paul Sweezy, Leo Huberman, Harry Magdoff, Paul Baran y Harry Braverman).

Además de los latinoamericanos Eduardo Galeano, Orlando Fals Borda, Pedro Vuskovic y Gérard Pierre-Charles, Susy Castor, entre otros. Y de los mexicanos Alonso Aguilar, Jorge Carrión, Fernando Carmona y Ángel Bassols Batalla, por mencionar algunos. Como ocurrió con otras editoriales que divulgaron el marxismo, los noventa resultaron catastróficos, por lo que Nuestro Tiempo cerró en 1993.10

Nuestro Tiempo dio a conocer en 1968 *Dialéctica de la economía mexicana.*

Del colonialismo al imperialismo, acaso el libro más conocido de Aguilar Monteverde. El texto es la versión desarrollada de la presentación del autor en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, a invitación del director Pablo González Casanova, para "avanzar en la delimitación de las etapas o periodos fundamentales del desarrollo económico y social de México". En poco más de 200 páginas, Aguilar hace un recorrido desde la Colonia hasta el siglo XX en el que muestra cómo las potencias occidentales se apropiaron de la riqueza

mexicana provocando el subdesarrollo nacional, tomando "con base —dice con ironía— en la concepción materialista de la historia del desprestigiado, romántico y provinciano Carlos Marx". Esto obligaba a una indagación en la larga duración histórica, pues "el proceso social se desenvuelve dialécticamente, en medio de continuas y profundas contradicciones, y no en la forma unilineal, armónica uniforme y suave que algunos autores atribuyen a la historia de México". 11

Aguilar exhibe un buen conocimiento de la historiografía mexicana y mexicanista, las cuales lo proveen de la información necesaria para sustentar las tesis de que la economía mercantil se instaló con la llegada misma de los conquistadores españoles y que el capitalismo comercial se desarrolló en la Nueva España en los siglos XVII y la primera mitad del XVIII. Y en los 100 años siguientes, hasta llegar a la Reforma, "se incorpora, definitivamente, la naciente república, al mercado mundial capitalista". A la par, la formación social mexicana posee elementos feudales —la amortiza-

ción de la propiedad territorial, entre otros—, por lo que la economía novohispana es un híbrido donde bien a bien no se impone un modo de producción sobre los demás.12

Si bien éste es el marco económico en el que se desenvuelve el proceso histórico mexicano, para el sonorense el elemento activo de la ruptura con el viejo orden es la lucha de clases:

Desde que la revolución [de Independencia] se inicia, el pueblo es su principal protagonista; es él quien llena el escenario. Incluso los curas y los abogados pasan a un segundo plano. Son las masas, las masas de campesinos pobres, de jornaleros sin trabajo, de humildes artesanos, de vagabundos, que no saben a punto fijo de dónde vienen y a dónde van, de indios y castas, las [...] que contribuyen decisivamente —

y en un sentido histórico profundo, positivamente, sin duda— a destruir la vieja sociedad, a agudizar la lucha, a modificar el sistema económico y a crear la nueva estructura de clases sobre la cual descansaría el país más adelante. 13

De acuerdo con Aguilar Monteverde, en la época de la Reforma el capitalismo se convierte en modo de producción dominante, dado que se consuma la acumulación originaria de capital. Esto es, de un lado, la separación de los productores directos de los medios de producción, volviendo a los trabajadores asalariados; y del otro, se concentra la riqueza (territorial y monetaria) en la clase burguesa. No obstante, el capitalismo mexicano es muy

distinto del capitalismo clásico ya que se trata del *capitalismo del subdesarrollo*; un sistema económico que en lugar de revolucionar las fuerzas productivas las inhibe, que crea una clase dominante (hacia adentro) que a la vez es dominada (hacia afuera), que no ahorra los excedentes sino que los dilapida. 14 El Porfiriato refrendará la naturaleza subordinada de la burguesía nacional dentro del sistema mundial, transformando al país en una semicolonia.

Nuestro Tiempo publicó parte de la obra de Ángel Bassols Batalla, cercano intelectualmente a Aguilar Monteverde desde los tiempos de *Índice*, también colega de trabajo e hijo de su mentor. El geógrafo se formó en la Unión Soviética, doctorándose en la

Universidad de Alta Bretaña, Rennes. Para Bassols la geografía no es únicamente ciencia de la Tierra, es además una disciplina que estudia la interrelación del hombre con el medioambiente, la cual está mediada por procesos sociales. Si Aguilar estudió la dinámica histórica del subdesarrollo mexicano, Bassols se hizo cargo de las consecuencias espaciales y de los desequilibrios regionales que conlleva. De acuerdo con éste, el subdesarrollo no es consecuencia de la geografía, la raza o de la cultura, lo es en cambio de las relaciones económicas asimétricas prevalecientes en el sistema mundial. Para salir del subdesarrollo, Bassols propone cambiar el modelo económico de los países atrasados con el fin de sustituir la exportación de materias primas —lo que los condena a una integración subordinada dentro del mercado mundial—

por una industria nativa orientada hacia el mercado interno. Con el crecimiento de éste, las desigualdades regionales se reducirían en la medida en que se acabaría con la economía de enclave que las potencia al asignar de manera inequitativa los recursos. Las regiones económicas —piensa Bassols— están integradas por cuatro subsistemas: uno de carácter geográfico, otro de naturaleza histórica, otro de índole económico-social y uno más de contenido político-cultural. Éstos están articulados en una totalidad concreta que daría especificidad a las distintas regiones.[15]

LA SOCIOLOGÍA DE LA EXPLOTACIÓN

Pablo González Casanova del Valle viene de una familia de hacendados lecheros del Valle de Lerma, Estado de México, aunque su padre, exportador henequenero

y filólogo de profesión, le inculcó las ideas socialistas y el aprecio por la cultura universitaria. González Casanova inició su formación universitaria en derecho, deteniéndose posteriormente en la historia para desembarcar en la sociología.

Únicamente cursó dos años de leyes que le sirvió en realidad para descubrir su vocación de historiador. El joven mexiquense pasó por la UNAM, El Colegio de México y la Sorbona, teniendo por maestros a José Gaos y Fernand Braudel. Del filósofo asturiano recuerda “unas lecciones bellísimas, de una claridad que contrastaba

con sus obscuros y doloridos textos"; y con el historiador galo elaborará la tesis titulada "Introduction à la Sociologie de la Connaissance de l'Amérique Espagnole à travers les dones de l'Historiographie française" (1949).

La investigación doctoral de González Casanova mostró la inadecuación de las categorías occidentales para el conocimiento de la historia latinoamericana, y cómo la aproximación europea hacia el Nuevo Mundo habla más de sí misma que de la realidad distinta que pretende comprender. 16 En París —recuerda González Casanova— estudió filosofía, sociología y marxismo, leyendo concienzudamente las obras de Gramsci que le regaló Lombardo:

En el dominio de mi oficio traté de ir pasando de la historia de las ideas a la sociología del conocimiento, y mi tesis de doctorado fue un intento de transición; quiso ser un estudio de América como ideología y utopía. Como muchos libros más no la corregí suficientemente como para publicarla.

La descuidé como a Fernand Braudel, que hasta mi regreso siempre fue muy generoso y hospitalario conmigo, aunque receloso al ver que abandonaba la historia por la sociología.17

Discrepancias con Daniel Cosío Villegas le impidieron a González Casanova reincorporarse a El Colegio de México tras su regreso de Francia, encontrando acomodo en 1954 en la Escuela Nacional de Economía de la UNAM. 18

González Casanova, dijimos, aprendió historia de las ideas del magisterio de Gaos y, con el también exiliado asturiano José Miranda, reparó en la importancia de la historia institucional. Sujeto el joven historiador a esas poderosas influencias intelectuales, *El misionerismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII* (1948), su primer libro, versó acerca de las disputas teológicas y doctrinales de las élites novohispanas bajo el influjo de las ideas ilustradas que colocaron en tensión la fe con la ciencia. Y en *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia* (1958) González Casanova se ocupó de la acometida contra la cultura dominante emprendida por las festivas e irreverentes prácticas de los

subalternos, que incluían la sátira, la transgresión y la picaresca. El volumen es para algunos "una obra maestra de la historiografía *literaria*". Lo que da unidad a la obra temprana del historiador mexiquense —destaca Françoise Perus— es la tentativa de elucidar las formas culturales del movimiento independentista. 19

Llama la atención el paralelo con su compañero de generación, el filósofo Luis Villoro, también alumno de Gaos, quien publicó por esos años *El proceso ideológico de la revolución de Independencia* (1953), con el que además coincidiría en su compromiso intelectual con el neozapatismo.

Si bien la perspectiva histórica quedaría impresa en la obra de González Casanova, podríamos decir que el cultivo de Clío forma parte de su prehistoria intelectual, aunque con alguna excepción. Dentro de este campo, el sociólogo mexiquense publicó también *Una utopía de América* (1953) y *En el primer gobierno constitucional, 1917-1920* (1980), éste dentro de la colección La clase obrera en la historia de México que él mismo dirigió para Siglo XXI. *Una utopía de América* —reeditada por la SEP en 1987 bajo el título de *Un utopista mexicano*— es la biografía intelectual del ingeniero, inventor y filósofo Juan Nepomuceno Adorno (1807-¿1887?), impugnador del positivismo, caracterizado por González Casanova como "un hombre práctico del romanticismo" que concibió una utopía social en la que la humanidad alcanzaría la armonía dentro de una comunidad sustentada en el trabajo productivo. En la etapa "federativa absoluta", prevista por el inventor, serían prescindibles los patrones, pues los obreros por sí mismos podrían formar, activar, conservar y dirigir las empresas.20

El trasvase de González Casanova a la sociología iniciado con *La ideología norteamericana sobre las inversiones extranjeras* (1955) se consumó con el *Estudio de la técnica social* (1958), publicado por Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos de México, a cargo de Eli de Gortari. El opúsculo expuso las preocupaciones metodológicas a las que el sociólogo mexiquense dedicará programas de enseñanza (*i.e.* la creación del Colegio de Ciencias y Humanidades en la UNAM), seminarios y libros en su obra de madu-

rez, *Las categorías del desarrollo económico y la investigación en ciencias sociales* (1967); *La formación de conceptos en ciencias sociales y humanidades: Diseño para una red de investigación, docencia y difusión* (1997), *Las nuevas ciencias y las humanidades: De la academia a la política* (2004); *Ciencias sociales: Algunos conceptos básicos* (2004).21

Los cimientos de la sociología mexicana los había colocado el positivismo en el último tercio del siglo XIX. Pero fue después de la Revolución mexicana cuando cobró impulso la disciplina al proveérsele de reglas, métodos, objetos de investigación definidos y, más que nada, de espacios institucionales para reproducirse y desarrollarse, después de sacudirse el dominio de la poderosa Escuela Nacional de Jurisprudencia. En 1930 se formó el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional (IIS), a iniciativa del rector Ignacio García Téllez; hacia 1939 inició la publicación de la *Revista Mexicana de Sociología*, a cargo de Lucio Mendieta y Núñez, director también del IIS; y en 1951 se creó la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, transformada en facultad en 1967 bajo el rectorado del ingeniero Javier Barros Sierra. Pablo González Casanova remplazó a Mendieta y Núñez —quien lo había apoyado para estudiar sociología en Francia— en la dirección del IIS y también de la revista. Esto no únicamente fue un evidente recambio generacional (Mendieta nació en 1895 y González Casanova en 1922), sino un quiebre en la concepción y práctica de la disciplina al poner a cargo a un promotor de la sociología crítica y reacio a la alianza táctica que había establecido su antecesor con el gobierno con el fin de obtener recursos para la investigación aplicada. 22 Ya en 1964

habían nombrado a González Casanova profesor titular en el IIS, donde colaboró como ayudante de investigador desde 1943. Su liderazgo intelectual e innovadoras propuestas académicas llevarían al sociólogo mexiquense a la dirección de la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales (1957-1965), a encabezar el IIS (1966-1970) y a la rectoría de la UNAM (1970-1972). En 1984 lo designaron investigador emérito y recibió el Premio Nacional de Ciencias y Artes. Cinco años después lo distinguieron con el Premio Universidad Nacional.

La profesionalización de la sociología latinoamericana está ligada con los nombres del argentino Gino Germani, el colombiano Orlando Falls Borda, el brasileño Fernando Henrique Cardoso y el mexicano Pablo González Casanova.

Éste desarrolló la llamada corriente crítica de la sociología, singularizada por la relevancia que da a la dimensión histórica, el aprecio por el análisis cualitativo (sin por ello prescindir de las mediciones estadísticas) y el compromiso intelectual con las clases subalternas.[23] Con respecto de éstas, González Casanova fue afinando su caracterización:

Al principio dio por sentado que los marginados eran personas olvidadas que estaban fuera del desarrollo, pero después empezó a escribir que eran "explotados" porque los avances de las ciudades y los sectores dinámicos se basaban, en parte, en la habilidad para exprimir la mano de obra de las zonas atrasadas y extraer el superávit económico. González Casanova llamó a este proceso "colonialismo interno" .[24]

La democracia en México (1965) constituye la obra capital de González Casanova. Propuesto el manuscrito concluido en 1963 al Fondo de Cultura Económica, Arnaldo Orfila Reynal, director de la editorial estatal, lo recomendó a Ediciones Era para su publicación, dada la censura gubernamental a las posturas críticas que emergían desde la academia en los tempranos sesenta. A la postre, el libro se convertiría en uno de los éxitos de ventas de la novel editorial independiente, sumando 25 reimpresiones en 2013. Y el editor argentino pronto sería separado del cargo por la publicación de la traducción castellana de *Los hijos de Sánchez* (1964), del antropólogo estadounidense Oscar Lewis, lo que lo llevaría a formar Siglo XXI, casa editorial del tercer "clásico" de González Casanova: *Sociología de la explotación*.[25]

La democracia en México diseccionó a una economía de tintes precapitalistas, una sociedad injusta y un Estado autoritario que, no obstante, permitieron un crecimiento económico sostenido y la autonomía relativa del país en relación con el imperialismo estadounidense. Sus flancos débiles estaban en la distribución del in-

greso, la educación y los bienes culturales, de una parte; y en la organización, la participación y la democratización, de la otra. Una y otra están imbricadas, de acuerdo con el sociólogo mexiquense, porque los marginados del desarrollo económico (señaladamente los indígenas, los campesinos y los pobres urbanos) son quienes menos intervienen en la sociedad política, constituyéndose en las víctimas principales del colonialismo interno: a menor ingreso y capital cultural más precario, menor participación en la vida pública. Por el contrario, los beneficiarios de la modernización y del crecimiento económico ocupaban un lugar privilegiado en el entramado estatal y en la toma de decisiones. A pesar de esta evaluación poco alentadora, González Casanova observó un avance gradual en estas materias viendo factible un tránsito próximo y pacífico hacia la democracia. [26]

González Casanova comenzó por "reconocer nuestra realidad, acabar con los fantasmas que nos asustan, con las simulaciones, con la retórica y con la

propaganda que nos enajenan, con la falsa idea de que la mejor manera de amar a México es ocultar sus problemas; buscar así una acción política que resuelva a tiempo, cívica, pacíficamente", para lo cual el sociólogo integró tres planos con el fin de explicar el autoritarismo mexicano. En primer lugar destacó el desencuentro entre el modelo formal (jurídico-constitucional) con los factores de la política real. Más adelante llamó la atención acerca de la inserción del Estado nacional dentro del sistema mundial. Finalmente situó el sistema político dentro de una sociedad de clases.[27] Por eso, apunta el historiador argentino Sergio Bagú:

Lo que entonces llamó poderosamente la atención fue que un autor mexicano se propusiera tratar el tema del poder político en su país desde los ángulos más heterodoxos. El poder no aparecía en estas páginas como un ente institucional regido por instrumentos jurídicos ni tan sólo como la consecuencia de pugnas entre grupos organizados de notoria presencia. Por el contrario, el fenómeno del poder y la institución misma surgían como una conse-

cuencia de un proceso harto complejo, para cuyo conocimiento se requería la más heterogénea variedad de datos.28

Categoría central de *La democracia en México* es la de colonialismo interno

—tomado de Charles Wright Mills— con la que González Casanova trató de aprehender la especificidad de una sociedad dual. Esta forma de colonialismo, distinta y a la vez próxima al colonialismo internacional, dividía al mundo entre países centrales y periféricos, desarrollados y subdesarrollados, imperios y colonias, atravesaba todos los órdenes de la vida mexicana, teniendo como trasfondo histórico el *statu quo* heredado de la conquista en donde el indio era dominado en primera instancia por el ladino, el cual subordinaba a la comunidad a las instituciones del poder colonial. De manera piramidal, éste se extendía de abajo hacia arriba reproduciendo el atraso en todos los renglones de la sociedad mexicana. En tanto que su raíz estaba en la integración de las comunidades indígenas a los estados novohispano y nacional, buena parte de la solución pasaba por atacarlo allí mismo, pues no le cabía duda de que "la comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales" .29

En los últimos capítulos del libro, González Casanova presenta los análisis marxista y sociológico con respecto de la democracia y las condiciones de su realización. El autor expone ambas posturas teóricas sin tomar partido, concretándose en destacar sus premisas y las consecuentes explicaciones de la

realidad mexicana que implican. Desde la óptica marxista, señala el sociólogo, el régimen mexicano no es todavía plenamente burgués a causa de los elementos precapitalistas que conserva su estructura económico-social, más aún si el país es una semicolonia dominada por el imperialismo y además mantiene sojuzgada a parte de su población (colonialismo interno). Por tanto, la democracia liberal no puede realizarse a cabalidad en México. Si partimos de la sociología funcionalista el panorama es menos sombrío, en la medida en que el desarrollo económico logrado durante el "mila-

gro mexicano" elevó los niveles de urbanización, empleo y alfabetización, condiciones todas de la democracia.30

André Gunder Frank y Enrique Semo comentaron *La democracia en México* en una mesa redonda realizada en la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales en agosto de 1965. El economista alemán reconoció el aporte de González Casanova al pensamiento latinoamericano, si bien encontró flancos débiles en su argumentación, sobre todo en la caracterización de la economía mexicana, y en lo que respecta a la sociedad dual y al colonialismo interno derivado de ésta. Con la Conquista —destaca Gunder Frank — América Latina se incorporó al mercado mundial y sus economías se volvieron tributarias del capitalismo en gestación. En cuanto al colonialismo interno, el economista subraya la paradoja según la cual una porción de la población mexicana (la indígena, fundamentalmente) es simultáneamente marginada y colonizada, situación que le parece contradictoria. Para salir de esta aporía, Gunder Frank plantea que "en realidad no hay esta sociedad dual y este marginalismo", ya que

"con la llegada de Cortés se formó una sociedad única e íntegra" en la que los pueblos originarios fueron subyugados y explotados dentro del sistema mundial.

México es un país subdesarrollado pero capitalista al fin, en el que existe "la estructura de clases, la estructura colonialista metrópoli-satélite y el desarrollo contradictorio y desigual en el que la metrópoli se desarrolla a costa de generar subdesarrollo en los satélites externos e internos y la burguesía se enriquece a costa de la explotación del pueblo". 31 En esta lógica, tanto la sociedad dual como el colonialismo interno no definirían la naturaleza precapitalista del país como presumía González Casanova, antes bien, serían consecuencia del capitalismo en la periferia subdesarrollada del sistema mundial.

Enrique Semo Calev también hizo explícitos los méritos del estudio pionero de González Casanova, y al igual que Gunder Frank rechazó la caracterización

de México como un país precapitalista de acuerdo con *La democracia en México*. El historiador juzgó insatisfactoria la tesis de González Casanova en la medida en que identificaba el precapitalismo con el acceso a los beneficios del desarrollo, y no con relaciones de producción y formas de propiedad históricamente específicas. El error teórico del sociólogo mexiquense residía según Semo Calev en haber "erigido una de las *características secundarias* de la sociedad mexicana actual (el colonialismo interno) en esencia de toda la formación socioeconómica". Si bien podía admitir que en el México contemporáneo existían elementos de los distintos modos de producción precapitalistas, a Semo no le cabía duda de que "el modo de producción dominante, aquel cuyas leyes de desarrollo se imponen en el funcionamiento de los demás es el *capitalismo*". La última discrepancia del historiador con el libro de González Casanova era con respecto de que éste pronosticaba un tránsito gradual a la democracia como salida a los problemas nacionales. Semo Calev, por su parte, veía en el horizonte una agudización de las contradicciones de clase y la posibilidad de "una nueva revolución [que] dará a luz un *Estado popular*" .32

La sociología de la explotación desarrolló la categoría de colonialismo interno esbozada en el otro libro haciendo ver la contradicción entre democracia y explotación. Visto así, la democracia no estaba tan próxima como consideró González Casanova en *La democracia en México*. En el nuevo volumen —"un libro pedante y oscuro que me propongo aclarar y traducir", apuntó el sociólogo en 1992— cobró un peso mayor el instrumental marxista, aunque combinado con las ciencias de la complejidad, formalización matemática y herramientas estadísticas. Ahora, además, el intelectual mexiquense se posiciona dentro de la sociología crítica, esto es, desde una postura teórica que cuestiona los supuestos fundamentales de la llamada sociología científica: naturalización del método y objetividad del conocimiento social.33 En consecuencia, González Casanova no sólo cambió el estatus de la disciplina sociológica en nuestro país con *La democracia en México* y su ascenso como líder académico sino, aprovechando el poder institucional y reconocimiento intelectual acumulados, modificó la aproximación a la so-

ciología (desde la periferia y desde la posición de los subalternos). Los adversarios con quienes González Casanova pretendía discutir en este conjunto de textos son

los marxistas deterministas, que ya anunciaban el despeñadero y muerte de[l] sistema como si éste no fuera a "reaccionar". También era contra los "dependentistas" que no le daban a la "ley del valor" y a la necesaria explotación que acompaña al colonialismo y la dependencia, la enorme importancia que tienen para explicar lo que ocurre en la periferia y el centro del mundo.34

Marx no descubre la explotación —nos dice González Casanova —, pero es

el primero en concebirla como una relación social constitutiva, histórica, contradictoria y concreta. A pesar de este notable hallazgo, el marxismo "vulgar o metafísico" ignora la autocorrección que el sistema capitalista hace sobre sí mediante la técnica, asumiendo erróneamente que la técnica es ideología. Otro tanto hace al analizar la política (o los fenómenos de la consciencia, y agregaríamos la cultura), mostrándose este marxismo incapaz de esclarecer las articulaciones entre grupos, la constitución de los actores, la dinámica del conflicto y la relación de aquélla con la totalidad social. De acuerdo con el sociólogo mexiquense, la complejidad del sistema capitalista lleva tanto a niveles diferenciales de explotación de los trabajadores (calificados y comunes), como entre las empresas, sectores, ramas, regiones y naciones. Mientras que el colonialismo interno, derivado de la conquista, se manifiesta de maneras tales como la explotación, la discriminación, la marginación y el éxodo poblacional.

En el mundo rural genera un polo metropolitano (donde habitan los ladinos) que concentra la riqueza, los bienes culturales y los medios de producción; y otro polo (donde se asientan las comunidades indígenas) que concentra el atraso (material y cultural), posee una economía de subsistencia y una baja productividad, y da vida a una sociedad tradicional. 35

HISTORIA DEL CAPITALISMO

Diez años después de *La ciencia en la historia de México*, de Eli de Gortari, se publicó *Historia del capitalismo en México*, de Enrique Semo. El libro es seminal dentro de la historiografía marxista preocupada, como *Annales*, por la *longue durée*. Enrique Semo Calev nació en Sofía, Bulgaria, en el seno de una familia judía de clase media. Aunque vivió en el país balcánico únicamente durante su niñez, el futuro historiador lo guarda en su recuerdo, "lo tengo en la lengua, lo tengo en mi sensibilidad musical, poética, literaria". Forzados a

emigrar a Marsella por la adhesión búlgara al Tercer Reich, los Semo Calev finalmente se instalan en México, uno de los escasos países dispuestos a acoger refugiados judíos. A los 15 años de edad, Enrique se afilia al Hashomer Hatzair, un movimiento de tendencia socialista encabezado por militantes procedentes de los *kibutz* israelíes. Uno de ellos, el también búlgaro Nissim Cohen, inicia al futuro historiador en la lectura de los clásicos marxistas. En 1953 el joven Semo marcha a Israel para incorporarse a un *kibutz* donde conoce de manera directa el trabajo agrícola y la democracia de base, "que se parece a los consejos obreros", además estudia economía en la Escuela Superior de Economía y Derecho de la Universidad de Tel Aviv e ingresa en el Partido Comunista Israelí, "el único partido binacional", esto es, que congregaba por igual a judíos y árabes.[36]

Tras vivir tres años en Israel, Semo Calev decide regresar a México cuando nota que la posición de Tel Aviv hacia los árabes se endurece y aflora una política nacionalista de exclusión. De vuelta en nuestro país, el joven búlgaro se gana la vida trabajando en la oficina de estadística de la Secretaría de Agricultura y estudia la carrera de historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, graduándose en 1965 con una tesis acerca de la historia de la deuda externa mexicana. Siendo estudiante, Semo se acerca al magisterio de los transterrados españoles Wenceslao Roces, José Miranda, Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez, aunque también acude a las clases de los historiadores mexicanos Edmundo O'Gorman, José Ignacio Rubio Mañé y Ernesto de la Torre Villar.

En la Escuela de Economía, Semo Calev cursa la asignatura sobre *El capital* impartida por el húngaro Johann Lorenz Schmidt.37

Entrada la década de los cincuenta, el futuro historiador forma un círculo de estudios marxistas donde participan Eli de Gortari, José Revueltas y Enrique González Rojo al lado de profesores normalistas; también se afilia al PCM. En marzo de 1967 la Procuraduría General de Justicia cita a Semo Calev, entonces dirigente del PCM en el Distrito Federal, para responder a la acusación de que

"desde hace algún tiempo se dedica franca y abiertamente a agitar en ese alto centro de estudios". Un mes después el historiador padece una agresión directa.

Este clima hostil apresura la decisión de completar su formación académica en la Humboldt Universitat Zu Berlin, permaneciendo cuatro años y medio en la RDA.

Semo lleva la intención de hacer el doctorado en economía pero su maestro y amigo Friedrich Katz —también refugiado en México por el nazismo— lo

convence de hacerlo en historia económica con el fin de evitar el dogmatismo. El marxista búlgaro-mexicano comienza estudiando alemán en el Instituto Herder de la Universidad Karl Marx de Leipzig y defiende la tesis en 1970 ante un sínodo compuesto por su mentor en México Lorenz Schmidt (Budapest, 1900) y los prestigiados historiadores Manfred Kossok y Max Zeuske, quienes lo distinguieron con *magna cum laude*. 38 Confiado en la solidez del modelo socialista, Semo Calev afirmó:

Las universidades de la RDA han sabido recoger todo lo grande de la tradición cultural alemana, porque tuvieron el valor de arrancar de raíz la hiedra fascista y remplazarla por una educación y una ciencia que apuntan hacia un nuevo humanismo. Una escolaridad ejemplar y exigente va aunada a una visión profundamente progresista del mundo. 39

En 1962 Semo había comenzado a enseñar en la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales —encabezada por Pablo González Casanova— y tres años después fundó la revista *Historia y Sociedad*, de la que hablaremos más adelante.

A su regreso de Berlín el historiador se reincorporó a la UNAM, ahora como profesor de tiempo completo de la Escuela de Economía, encomendándole el director José Luis Ceceña Gámez la creación del posgrado, tarea que culmina en 1972. 40 De 1981 a 1987 Semo dirigió el Instituto de Estudios Contemporáneos en la Universidad Autónoma de Puebla —en el que participaron, entre otros, José Aricó y Jorge Castañeda Gutman—, recibiendo en 1997 el doctorado *honoris causa* por esa universidad. En 2009 la UNAM nombró al marxista búlgaro-mexicano investigador emérito, galardonado con el Premio Nacional de Ciencias y Artes en 2014.

Aparte de afianzar su vocación de historiador en la Humboldt Universitat Zu Berlin, Semo Calev desplazó su objeto de estudio del siglo XX hacia la Colonia para separar su práctica científica de las urgencias de la acción política, según contó en una entrevista reciente. Pero, como confió a Raquel Tibol en 1968, remontarse a la Colonia también tenía por objeto explicar la conformación del México moderno. Frente a la crítica de arte, Semo Calev justificó su interés por el periodo 1821-1921: "Desde el punto de vista social y económico este lapso ha sido muy poco estudiado. Con excepción de la historia monumental que dirigió Daniel Cosío Villegas sobre el periodo 1867-1910, los estudios realizados son

escasísimos". Cabe recordar que el historiador se familiarizó con el siglo XIX

cuando trabajó durante un año y medio como ayudante en El Colegio de México

—por recomendación de José Miranda— dentro del proyecto a cargo de Cosío Villegas. En su tesis, Semo pretendía discutir las teorías contemporáneas sobre el desarrollo latinoamericano, el feudalismo mexicano, la formación de la burguesía y la clase obrera, así como el desarrollo capitalista para comprender los movimientos políticos del siglo XIX —con sus secuelas contemporáneas— y las disputas de las diferentes facciones políticas, problemática ausente de la

"historia monumental" dirigida por Cosío.41

La tesis doctoral de Semo Calev dio lugar a la *Historia del capitalismo en México. Los orígenes, 1521-1763* (1973), un éxito en ventas de Ediciones Era.

Con gran influencia dentro de la historiografía mexicana y mexicanista, el volumen fue material de lectura para los educadores, lo cual extendió su influencia a varias generaciones de jóvenes. Para los científicos sociales el libro destacó por su novedad interpretativa, dado que "la investigación estuvo precedida por un afán indagatorio no muy corriente, por cierto, entre quienes hacen historia social". Teóricamente bien pertrechado, Semo Calev procuró evitar ambigüedades reduciendo los fenómenos históricos a "categorías con un sentido definido estricto y para ello no tenemos más remedio que recurrir a la abstracción". Sin embargo, una reseña que ponderó los aportes de *Historia del capitalismo en México* observó cierta laxitud en el empleo de los conceptos. Tal es el caso del "capitalismo embrionario", del que no precisa "cuáles son las relaciones de producción propias". 42

De acuerdo con el autor, el planteamiento básico del volumen consistía en demostrar la naturaleza preindustrial de la economía mexicana previa al Porfiriato, de allí la pertinencia de remontarse a la Colonia para situar en perspectiva las transformaciones de la sociedad nativa producto del dominio español, así como las transformaciones provocadas por la incorporación de la economía novohispana al mercado mundial:

El primer tomo de la obra se dedica al periodo precapitalista de la historia de México; después, naturalmente, se analiza el choque entre la cultura europea y la cultura precolombina. La tesis principal de este primer tomo es: aun cuando existieron brotes importantes de relaciones capitalistas embrionarias o tempranas, la estructura de la sociedad en su conjunto desde 1521 hasta 1765 es clara y decisivamente de corte precapitalista.43

El segundo volumen de *Historia del capitalismo en México*, del cual Semo tenía reunidos los materiales desde que elaboró la tesis doctoral, abordaría el periodo que corre de las Reformas borbónicas a la Reforma, de manera tal de comenzar con los "brotes de ca-

pitalismo" para quedarse en la antesala de su despegue durante el Porfiriato. Su redacción estaba prevista para 1974. Por diversas circunstancias no se realizó.[44]

El estudio de Semo Calev se remonta al pasado con el objeto de "delimitar los orígenes del sistema actual". Asume que el desarrollo histórico obedece a leyes particulares y específicas —no generales y universales, como pensaba Eli de Gortari siguiendo a Engels—, pues "cuanto más extensa sea la aplicación de estas leyes, más reducido será su contenido científico". Concibe a la historia como una sucesión de formaciones económico-sociales que se suceden en el tiempo y donde domina un modo de producción particular, pero que no suponen una progresión fijada de antemano, tentativa que juzga el historiador búlgaro-mexicano "totalmente estéril". En la medida en que el capitalismo sólo puede entenderse como sistema, "como *situación histórica*", Semo disiente de "todas las teorías que hablan de 'capitalismo' ahí donde detectan *alguno* de sus componentes". Bajo esas premisas, en el periodo que corre de la Conquista a las Reformas borbónicas en la Nueva España coexistieron tres modos de producción (despotismo tributario, feudalismo y capitalismo embrionario) que dieron lugar a dos estructuras (la república de indios y la república de españoles) integradas en un sistema único, con lo que Semo Calev rechaza el concepto de "sociedad dual"

esbozado por la teoría de la dependencia. De hecho, uno de los propósitos de su obra fue polemizar con esta teoría "que considera el móvil fundamental y la explicación última de todas las modalidades del desarrollo capitalista en nuestros países el fenómeno de la dependencia". [45]

Historia del capitalismo en México organiza la exposición en varios planos superpuestos. Parte de una anatomía de las fuerzas productivas —que incluye el medio geográfico, la técnica y los diferentes sectores económicos— para desembocar en la república de indios o estructura despótico-tributaria, en la cual el excedente económico cobra la forma de tributo en especie, trabajo o dinero (a personas privadas y al rey), así como abordar la evolución de la co-

munidad indígena durante la Colonia y el conflicto de la encomienda con ésta y con la Corona. Un segundo momento del análisis coloca a España en el contexto

europeo, muestra su condición subordinada con respecto de los centros de la economía-mundo y la acumulación originaria de capital a escala internacional.

En paralelo con el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo, en Europa tenía efecto la acumulación originaria de capital, proceso bifronte en el que se concentraban los medios de producción en manos de una clase (burguesa) y, con ese acto, se separaba a otro segmento de la sociedad de las condiciones naturales de su reproducción, convirtiéndolo en trabajador asalariado. En este proceso, la riqueza extraída de las colonias americanas — *i.e.* los metales preciosos—, convertida en capital en los circuitos del mercado mundial, sirvió para financiar el despegue del capitalismo europeo:

Así, el triunfo del capitalismo en un país es sólo posible gracias al saqueo de otros; el auge de una industria nacional se nutre de la desaparición de las manufacturas de otras naciones; un país se apodera del mercado internacional de un producto después de obligar a sus competidores a abandonarlo, arruinándolos. El sistema colonial y las guerras comerciales ayudan en un extremo a producir una transformación revolucionaria de la economía; en el otro, un retroceso o un postergamiento del desarrollo capitalista.46

Existe por tanto una dialéctica entre el desarrollo de los países centrales y el subdesarrollo de las colonias y semicolonias. Pero la explicación del atraso no se agota en esta condición general, dado que hay factores históricos específicos que explican el desarrollo particular del capitalismo en cada país. En consecuencia, Semo discrepa de la tesis de los teóricos de la dependencia —señaladamente Gunder Frank— "que subestiman o niegan la importancia de los factores internos y que reducen el complejo devenir histórico a la dicotomía simplificada metrópoli-colonia". Es más, los sitúa dentro de una tendencia historiográfica proveniente del siglo XIX que identifica al capitalismo con la emergencia de las figuras

mercantiles (comercio, cambio, dinero), “revivida y presentada como visión novedosa de la historia económica de Latinoamérica” .47

Éste es el telón de fondo para presentar en los tres últimos capítulos de *Historia del capitalismo en México* la estructura que sustenta la república de españoles, es decir, las ramas económicas fundamentales, la circulación mercantil, la formación de las haciendas y el financiamiento de las actividades productivas. Posteriormente, el autor desmonta las distintas maneras que adopta el trabajo (servil, esclavo), las relaciones sociales específicas de las que forma

parte, así como la modalidad adoptada por el excedente económico (renta y ganancia), capturado fundamentalmente por encomenderos, hacendados, obrajeros y mineros. Esto da lugar a una formación económico-social donde domina el feudalismo —acrisolado en las haciendas— con un capitalismo embrionario subordinado, que se instala en los resquicios precapitalistas del sistema. Tenemos entonces que la lógica interna de éste no es la acumulación de capital en la Nueva España, sino el fondeo de la empresa feudal mediante la coacción extraeconómica del trabajo y el acaparamiento de la gran propiedad agrícola en manos de los hacendados. El último plano del análisis articula la dinámica de las dos repúblicas en un proceso unitario. Insertas ambas en el mercado mundial, la dinámica del capitalismo internacional condicionará el desarrollo de tal o cual rama de la producción, la introducción de una u otra innovación técnica, la promoción de algunas regiones de acuerdo con su especialización productiva, todo esto en función de los intereses de la metrópoli española, mientras el resto del territorio permanecía “más o menos intacto”. 48

Cuando Semo Calev estudió en la RDA, el grupo de Leipzig, dirigido por Walter Markov y Manfred Kossok, su tutor académico cuando llegó al Instituto Herder, estaba en marcha el estudio comparativo de las revoluciones burguesas en Europa y América. Probablemente influido por esta problemática teórica e historiográfica, así como por la caracterización de Lombardo Toledano del proceso revolucionario nacional, Semo explicó la revolución bur-

guesa mexicana como un ciclo realizado en tres momentos (Independencia, Reforma y Revolución). De acuerdo con el historiador búlgaro-mexicano, la primera obtuvo la independencia política nacional y elimina los resabios del despotismo tributario (*i.e.* el tributo indígena), significando a la vez la "victoria de la gran propiedad semifeudal con su caciquismo localista"; la otra acabó con el poder omnímodo de las corporaciones, particularmente la Iglesia; y la última destruyó las haciendas, fundamento de la reproducción de la burguesía terrateniente. 49 A semejanza de las revoluciones románticas europeas de 1848, en la mexicana de 1910 participó el proletariado como fuerza social si bien, como en aquéllas, incapaz de conducir el proceso hacia la realización de sus fines históricos: La mayoría de los cambios planteados por los revolucionarios de los años de 1810-1815, necesarios para la transformación capitalista del país, tuvieron que esperar muchas décadas para convertirse en realidades. Si separamos la revolución de 1910-1917 del proceso de los años veinte y treinta —

procedimiento que consideramos incorrecto— podríamos llegar respecto de ella, a la misma conclusión.

Es además obvio que, ninguna de las tres revoluciones logró por sí misma, "culminar" la transformación burguesa de México. Pero esto no permite cuestionar el carácter revolucionario de los sucesos de 1810-1821, 1854-1867 y 1910-1917. 50

Sobre el carácter de la Revolución mexicana abundaron trabajos durante la década de los setenta, provocando debate *La revolución interrumpida*, de Adolfo Gilly. Atilio Adolfo Malvagni Gilly (Buenos Aires, 1928) estudió derecho, pero más pronto que tarde se inclinó por periodismo y la política de izquierda. Gilly estuvo en la Juventud Socialista, a partir de 1947 en el Movimiento Obrero Revolucionario, uniéndose dos años más adelante a la fracción de la Cuarta Internacional encabezada por Homero Cristalli [Jaime Posadas]. El periodista argentino se integró en 1960 al secretariado del Buró Latinoamericano de la Cuarta Internacional, que lo comisionó al Movimiento Revolucionario 13 de Noviembre (MR-13), encabezado por el ex militar Marco Antonio Yon Sosa. La

policía mexicana capturó a Gilly en tránsito hacia Guatemala, donde tenía su base el MR-13. En Lecumberri lo internaron en el bloque “N”, con los presos políticos, en tanto que a Revueltas lo mantuvieron en el bloque “I”, habitado por delincuentes comunes. 51 Dentro de esta comunidad forzada los presos políticos gozaban de ciertas “libertades”:

Vaciamos una celda para utilizarla como cocina, organizamos turnos de limpieza, pusimos en común todos los recursos y materiales que nos enviaban desde el exterior [...] El régimen carcelario era relativamente suave: teníamos una televisión, periódicos y podíamos obtener libros del exterior; un prisionero incluso se hizo de un piano, que fue empujado por el corredor por cuatro guardias.52

En una de las crujías del “Palacio Negro” el periodista se “graduó” de historiador. El profesor Nicolás Molina Flores lo convenció de escribir un volumen sobre la Revolución mexicana que hiciera contrapeso a las plumas oficiales. Es obvio decir que el modelo lo tomaría Gilly de la *Historia de la Revolución rusa*, de León Trotsky. *La revolución interrumpida* cuajó en un lustro, pero Joaquín Mortiz declinó publicarlo. Y Siglo XXI, a pesar de que “el libro es bueno”, tomó la misma decisión editorial. Finalmente, el manuscrito se publicó en 1971 “gracias a Rafael Galván, ex dirigente del sindicato de electricistas y admirador de Trotsky [...] [quien] llamó a la editorial El Caballito

y la conminó a publicarlo”. En unos cuantos meses, *La revolución interrumpida* alcanzó cuatro reediciones. Y desde entonces “ha conocido 40 ediciones más y está incluido en las listas de libros de lectura en los centros de enseñanza media y universitaria de México”. 53 Gilly se incorporó a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM en 1976, que lo nombró profesor emérito en 2010.

La Revolución mexicana fue de acuerdo con el historiador argentino-mexicano (se nacionalizó en 1982) “una violentísima irrupción de la masas en México” bajo la forma de “*una gigantesca guerra campesina por la tierra*”, que acabó con el Estado oligárquico

porfiriano al destruir su aparato militar en la batalla de Zacatecas (junio de 1914). Doctrinario, Gilly no la nombró

"revolución campesina", denominándola "guerra", dado que aquéllas no se consideraban posibles. A su juicio, se necesitaba del cerebro proletario que diera expresión clasista, nacional y socialista tanto al programa como a la autoorganización anticapitalista desarrollada por el campesinado zapatista. En consecuencia, el proceso revolucionario se resolvió a favor de la fracción moderna (industrial) de la burguesía. En rigor, la Revolución mexicana fue para el periodista tanto una revolución burguesa incompleta como una revolución

"interrumpida", por no derivar en un curso socialista guiado por la clase obrera, convirtiéndose en "permanente". 54

Más adelante, el historiador argentino-mexicano estudió el proceso formativo de la conciencia obrera con lo que redondeó su análisis de la Revolución mexicana, asumiendo teleológicamente que el punto de llegada de esta conciencia es cuando la clase obrera rompe con el Estado burgués. Es éste un proceso dilatado que comienza con el surgimiento del proletariado industrial en el Porfiriato; tuvo por momentos intermedios la Revolución mexicana y la constitución del nuevo régimen, derivando hacia el nacionalismo cardenista hasta llegar al charrismo sindical del alemanismo. La etapa inicial de la formación de la conciencia obrera no estuvo exenta de innumerables huelgas.

Posteriormente, despunta la organización sindical, se sella el pacto de la Casa del Obrero Mundial con el constitucionalismo —frustrando la alianza obrero-campesina indispensable para la revolución socialista—, concluyendo con la represión a la huelga de los electricistas de la Ciudad de México de 1916, lo cual evidencia que el carrancismo ya no necesitaba el apoyo directo de los obreros en

la medida que había derrotado a los ejércitos campesinos. Con esto, el Estado revolucionario pudo incorporar a las masas populares como actor subordinado dentro del bloque de poder que emergió de la lucha armada y donde la burocracia sindical se convirtió en la bisagra que une a los trabajadores con el Estado. De acuerdo

con Gilly, el cardenismo permitió un salto en la conciencia obrera alentado por la política antiimperialista y popular. No obstante, tras el repliegue del reformismo cardenista posterior a la expropiación petrolera, los trabajadores no escalaron al estadio superior de la conciencia proletaria.

Finalmente, la burocracia sindical se impuso: controló el movimiento obrero sujetándolo al régimen y obstruyó hasta donde pudo la organización independiente de los asalariados, aunque su dirección espuria estaba fisurada en los setenta. Atrapada por el régimen y sometida ideológicamente por el nacionalismo revolucionario, todavía la clase obrera no asumía el programa socialista. 55

Octavio Paz leyó "de un tirón" *La revolución interrumpida*. Si bien reconoció que "su contribución a la historia de México es notable", el poeta señaló "mi desacuerdo con la idea principal que inspira a su libro: la visión de la historia como un discurso racional cuyo tema es la revolución mundial y cuyo protagonista es el proletariado internacional". No obstante su singularidad, el Estado mexicano —pensaba el poeta— compartía con los países atrasados un carácter burocrático, resultado de sus precarios fundamentos económicos. Paz coincidió con Gilly en la recuperación de la tradición cardenista, en resguardar las mayores conquistas revolucionarias (el ejido, las empresas paraestatales y el sindicalismo), además de la convicción de conformar una amplia alianza popular independiente para acotar al Estado autoritario. A días de su liberación, en marzo de 1972, el historiador respondió: "Los planteamientos que usted hace, que leí con gran interés, requieren una respuesta detenida que describiré en cuanto termine con algunas tareas y circunstancias inmediatas" .56

Con motivo de la conmemoración del centenario de la Revolución mexicana Gilly llevó a cabo una recapitulación del proceso que transcurre entre la Guerra de Independencia y aquélla, revoluciones ambas unidas por un sinnúmero de rebeliones indígenas. La influencia del neozapatismo en el planteamiento es evidente. Estas revoluciones —diagnostica el historiador argentino-mexicano—

articularon la lucha popular con los programas elaborados por los intelectuales,

mientras las rebeliones demandaban justicia, tierra, derechos y libertades conculcados por el Estado nacional, que ocultó en la igualdad formal la fractura racial de donde surge la mexicanidad. El sustrato de todas estas rebeliones lo componía la demanda inmaterial de poner "fin a la humillación, la dignidad de cada uno y de todos como esencia de la relación humana" .57

LA TRANSICIÓN SOCIALISTA

El debate sobre la transición al socialismo ha rondado toda la historia del marxismo, pero se reavivó después de la invasión de las fuerzas del Pacto de Varsovia a Checoslovaquia. No eran fuerzas "contrarrevolucionarias" las que amenazaban al aliado de la URSS, antes bien se trataba de una corriente reformista dentro del partido checo que aspiraba a un socialismo "con rostro humano". Si bien la Primavera de Praga fue aplastada por los tanques soviéticos, con ella se enterró acaso la última oportunidad de que el "socialismo realmente existente" —como lo llamaba el marxismo occidental— se autorregenerara. A propósito de esto, dos notables economistas, el estadounidense Paul Sweezy y el francés Charles Bettelheim, entablaron en una interesante polémica sobre la transición socialista —en los cincuenta el incansable Paul Sweezy había debatido con el economista británico Maurice Dobb acerca de la transición al capitalismo— que fue referencia para los marxistas. Mientras que en la liberalización del mercado llevada a cabo por Alexander Dubček, Sweezy advertía una ruta de retorno al capitalismo, lo cual profundizaba la crisis en la que se encontraba el "comunismo ortodoxo orientado por Moscú", desastre "del que tal vez nunca se recupere"; de acuerdo con Bettelheim, ese viaje de regreso no era tal dado que en la Unión Soviética —núcleo del bloque socialista — se había reconstruido ya "una clase burguesa poderosa" con "acceso al poder político". 58

El problema de la transición socialista fue materia de análisis de Enrique González Rojo. De familia de poetas ilustres, Enrique González Rojo Arthur nació en la Ciudad de México en 1928. El

también poeta (Premio Xavier Villaurrutia, 1976) obtuvo la maestría en filosofía en la UNAM con la tesis

"Anarquismo y materialismo histórico", convergencia que traza muy bien ese

comunismo autogestionario que González Rojo cultiva de antiguo. El poeta ejerció la docencia en la Universidad Nacional, la Universidad Autónoma Metropolitana —que en 2016 lo distinguió con el doctorado *honoris causa*— y la Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo. Desde joven, el filósofo y escritor militó en la izquierda, transitando por el PCM, la LLE, la Organización de Izquierda Revolucionaria-Línea de Masas (OIR-LM) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD).59 Sobre la expulsión de Revueltas, Eduardo Lizalde y González Rojo del PCM relata Monsiváis:

En Ciudad Universitaria seguíamos el debate hasta donde nos era posible y atestiguamos la prepotencia: en las reuniones del comité del DF, se exalta el pasado glorioso del partido y se acusa a Revueltas como *golpista*, *faccionalista* y *entrista* notorio [...] Al final, a Revueltas, Eduardo Lizalde y Enrique González Rojo los aplasta la burocracia. En 1960 se expulsa del PCM a la célula Marx, a la Engels (de Filosofía y Letras), a la Joliot-Curie (de Ciencias).60

Hacia una teoría marxista del trabajo intelectual y el trabajo manual (1977) descubrió la "clase intelectual" oculta por la contradicción capital-trabajo. Esta última es el conflicto fundamental del capitalismo respecto del cual la contradicción trabajo intelectual-trabajo manual es secundaria. Subordinada a la burguesía en la sociedad capitalista, la clase intelectual devino dominante en el bloque socialista. Dentro de éste, se socializaron los medios de producción mediante la "revolución económica", pero sin abolirse la división social del trabajo que situó el trabajo intelectual por encima de la actividad manual desde los orígenes de la civilización.61

González Rojo discrepa de las distintas teorías marxistas con respecto de la transición socialista. Por supuesto no considera que la tesis soviética según la cual la URSS tuviera ya una naturaleza

socialista fuera acertada. Tampoco acepta el planteamiento trotskista de que la Unión Soviética fuera un "Estado obrero burocráticamente degenerado", obligando a una revolución política que derribara del poder a la nueva casta privilegiada. No coincide el poeta con consejistas y maoístas en el sentido de que en la URSS habría un capitalismo de Estado, gobernado por una burguesía que detenta la propiedad colectiva de los medios de producción. Lo que hay —indica González Rojo— es un "modo de producción intelectual", no asimilable al capitalismo ni al socialismo. Acabar con esta

hegemonía tecnoburocrática sobre el trabajo manual, cuyo basamento ideológico es el *diamat* soviético, requiere una nueva revolución *articulada* —híbrido de la revolución permanente trotskista con la revolución cultural maoísta— que integre los planos económico, cultural, educativo, sexual, científico y tecnológico:

Estamos convencidos, desde luego, de que la revolución cultural proletaria china no es el final o el coronamiento de la lucha contra la *última clase social* que registra la historia, esto es, la clase intelectual. Estamos convencidos de que se trata, más bien, de su inicio. Creemos, además, que en China puede haber avances o retrocesos en esta lucha; pero ello no importa: lo esencial es que la revolución cultural proletaria china ha fijado el gran derrotero de la revolución socialista.[62]

A diferencia de Gramsci, quien pensaba que los intelectuales no eran una clase social y en consecuencia no podían ser autónomos con respecto de las clases fundamentales de la sociedad capitalista, González Rojo sostiene que los intelectuales constituyen una clase técnico-funcional, no económica, que posee los "medios de producción espirituales": su capital es el conocimiento, los grados académicos sus títulos de propiedad. La clase intelectual es dominada con respecto de la burguesía y dominante en relación con el trabajador manual, reposa en sus espaldas, mantiene con éste una "oposición de *clase*". Esta razón, al lado de sus intereses materiales concretos, hace que se pliegue al capital e inhiba una práctica política independiente. Por definición el intelectual "tiene una actitud

política ambigua e inestable, y la tiene porque pertenece a una *clase* dominante (en sentido técnico-funcional) y dominada (en sentido económico)".

Esto llevará al poeta a proponer que los obreros creen su propia categoría de intelectuales.63

Rudolf Bahro (1935-1997) publicó en 1977 en Colonia *La alternativa.*

Contribución a la crítica del socialismo realmente existente. El volumen trascendía la denuncia, advertía una oportunidad para rehabilitar el socialismo y adelantaba una explicación asimilable al marxismo, como indica el subtítulo. El intelectual de la RDA señalaba que los países del bloque soviético saltaron de economías agrarias a sociedades industrializadas sin pasar por el capitalismo. La Revolución de Octubre abrió esta vía alternativa del desarrollo, pero sin construir en el camino los soportes y las mediaciones institucionales creados por la modernidad en Occidente. Súbitamente, el despotismo asiático condujo al

despotismo industrial en el corto siglo XX. Estatistas, jerárquicos y autoritarios, ambos sistemas concentraban el poder en una casta *cuasi* teocrática, administradora de la riqueza social y del saber, ordenando a la sociedad con base en la ideología y la represión. En uno y otro el vértice del poder fusionaba la política con la economía que, a pesar de su densa concentración, no podía objetivarlo como propiedad privada, pues no pasaba de ser una posesión que cuanto más daba derecho a un usufructo intransferible generacionalmente. En rigor —apunta Bahro—, la burocracia del Este había logrado "la acumulación originaria socialista". 64 No obstante, como toda formación histórica, la soviética haría crisis en el momento en que las relaciones de producción obstaculizaran el desarrollo de las fuerzas productivas. En un trayecto inverso a la sociedad de clases, las castas del despotismo industrial precedían a la extinción de aquéllas.

Esta tesis —junto con el planteamiento acerca de la transición socialista como un proceso mundial— estimuló el pensamiento de Gilly, quien intentó reanimar la conceptualización trotskista de la

burocracia en *Sacerdotes y burócratas* (1980): Cualesquiera hayan sido los despilfarros y crímenes de la burocracia, es innegable que bajo su dominación en las sociedades de transición ha habido, pese a todo, un desarrollo de las fuerzas productivas. Esta constatación de una base objetiva de las teorías —que Bahro comparte— sobre un movimiento reformista surgido de la misma burocracia, de sus sectores más avanzados, permitiría reanudar la marcha ininterrumpida hacia el socialismo.[65]

Siguiendo a Trotsky al pie de la letra, Gilly considera que la burocracia es una casta y no una clase que usurpó el poder a la clase obrera en el mundo socialista, expresando el dominio del trabajo intelectual sobre el trabajo manual.

Por tanto, será necesaria una revolución política para que aquélla recupere el poder y establezca la democracia de los productores, "forma orgánica de la democracia socialista". [66]

González Casanova también se ocupó de la transición socialista en *La nueva metafísica y el socialismo* (1982). El historiador y sociólogo objetó a los neomarxistas privilegiar el análisis del Estado —particularmente en los Estados socialistas— en lugar de concentrarse en la explotación. Este desplazamiento teórico tiene para González Casanova consecuencias políticas porque deja el capitalismo intacto, constituye "una nueva metafísica", esto es, la intromisión de la ideología burguesa dentro del marxismo que invita "a luchar en contra de los

sistemas de opresión más que contra los sistemas de clases". En aquel momento el sociólogo mexiquense advertía el ascenso de la revolución socialista a escala mundial, al grado de que la propiedad privada sobre los medios de producción

—fuente de la explotación— había cedido en un tercio del planeta. Allí, "los remanentes de la antigua burguesía no pueden reinstaurar el capitalismo". En cualquier caso, el mundo socialista no era homogéneo, por lo que cualquier análisis de su condición habría de hacerse cargo tanto de sus características particulares como de su posición geopolítica, es decir, de "las necesarias variantes en los miembros o componentes de un bloque". Con todo, "el Es-

tado socialista tiene en sus manifestaciones actuales mucho más posibilidades de practicar una mediación representativa del pueblo y la clase trabajadora" .67

Pero esto no era más que simple ideología, de manera tal que lo que parecía a González Casanova una realidad incontrovertible a finales de los setenta era una mistificación estatalista de acuerdo con la segunda edición de *La sociología de la explotación* (2006):

El poder arbitrario y corrompido del comunismo de Estado había hecho un dogma de la mentira sobre el socialismo realmente existente, que de socialismo tenía cada vez menos y estaba en vísperas históricas de regresar al capitalismo. La corrupción generalizada y la acumulación primitiva a costas del propio Estado, habían disuelto la famosa moral socialista. El lenguaje marxista-leninista se había quedado sin sentido, y sin poder de persuasión, de reflexión y de orientación de las luchas. En la URSS

informal, no sólo había ido apareciendo cada vez más el rostro del capitalismo, sino el del viejo imperio del zar que rehacía en sus "nacionalidades" a sus colonias interiores.68

Roger Bartra expuso en *Nexos* sus discrepancias con respecto de *La nueva metafísica y el socialismo*. De acuerdo con el etnólogo mexicano, el paraíso socialista era un páramo desolado. Lamentaba que "nuestros maestros" no lo vieran así, fuera porque en su mayoría los había engullido "el aparato estatal" o porque se volvieron "representantes defensores oficiosos del socialismo real".

Dentro de esta segunda categoría estaba González Casanova, "hombre destacado de la izquierda a quien aprecio mucho" .69 Lo cierto es que para estos intelectuales la crítica "metafísica" del bloque socialista situaba a quienes la realizaban en un plano similar al de los neoliberales, a fin de cuentas destino último de muchos renegados de izquierda. Desde esta perspectiva, la amenaza imperialista era tal que lo mejor era guardar las diferencias para no abrir un

flanco al imperialismo insidioso y ubicuo. Si bien, dice Bartra: Los extraordinarios logros socialistas en Cuba nunca podrán ser ocultados por las críticas reaccionarias

[…] Pero la más larga y apologética de las listas de logros de la Revolución cubana no borra los problemas […] ¿Es posible manifestar públicamente nuestro total rechazo a la existencia de campos de reclusión para lograr la "rehabilitación" de los prisioneros políticos, sin desencadenar la ira del gobierno cubano? ¿Tenemos derecho a dudar de que sea necesario tener en cautiverio a miles de presos políticos en Cuba? ¿Podemos hacerlo sin ser tildados de intelectuales burgueses, de agentes de la CIA o de reaccionarios y metafísicos?70

Las objeciones de Bartra ejemplificaban para González Casanova la cultura de la "deshonestidad polémica", que mutila y descontextualiza las tesis del contrincante. De acuerdo con el sociólogo mexiquense, en su afán de acabar con el socialismo orwelliano y sus intelectuales, el antropólogo trocaba el ideal de una sociedad sin explotación por el objetivo menor de la democracia liberal.

Hablando de su relación hoy en día, apunta Bartra que "las cosas siguen mal porque él [González Casanova] pertenece actualmente a un mundo que yo execro: el del dogmatismo, ya no con los dogmas marxistas, sino ahora con dogmas sentimentaloides". 71

1 Sánchez Vázquez, *Del exilio en México*, p. 72; De Gortari, *La ciencia en la historia de México*, p. 356; Revueltas, *Las evocaciones requeridas*, p. 380; Pablo González Casanova, "A la conquista de una dignidad", *México en la cultura*, *Novedades*, 12 de julio de 1960; Aguilar Monteverde, *Por un México libre y menos injusto*, pp. 61-62; Arguedas, "El Movimiento de Liberación Nacional", p. 233n; Gilly,

"Lo que existe no puede ser verdad", p. 35. Se citan los tres primeros.

2 Aguilar Monteverde, *Por un México libre y menos injusto*, p. 21; Gastón Martínez Rivera, "Alonso Aguilar, una vida de lucha por una patria unida, libre y soberana", *Siempre!* , 29 de diciembre de 2012; Bassols, *Obras*, p. xviii. Participaron en *Índice*, entre otros: Eli de Gortari, Agustín Cué Cánovas, Fernando Carmona y Ángel Bassols Batalla, hijo de Narciso. Se cita el primero.

3 Aguilar Monteverde, *Por un México libre y menos injusto*, pp. 45-46.

4 Hobsbawm, *Un tiempo de rupturas*, p. 170; Aguilar Monteverde, *Por un México libre y menos injusto*, p.

73. Se cita éste.

5 Aguilar Monteverde, *Por un México libre y menos injusto*, pp. 62 y 63.

6 *Ibid.*, p. 77.

7 El comité nacional de la organización lo formaban Alonso Aguilar, Ignacio Aguirre, Clementina Batalla de Bassols, Narciso Bassols Batalla, Martha Bórquez, Enrique Cabrera, Guillermo Calderón, Cuauhtémoc Cárdenas, Jorge Carrión, Fernando Carmona, Heberto Castillo, José Chávez Morado, Carlos Fuentes, Ignacio García Téllez, Enrique González Pedrero, Eli de Gortari, Mario H. Hernández, Jacinto López, Francisco López Cámara, Braulio Maldonado, Manuel Marcué Pardiñas, Manuel Mesa Andraca, Guillermo Montaño, Arturo Oroná, Rafael Ruiz Harrel, Carlos Sánchez Cárdenas, José Siurob, Manuel Terrazas y Adelina Zendejas. Arguedas, "El Movimiento de Liberación Nacional", p. 233n.

8 Aguilar Monteverde, *Por un México libre y menos injusto*, p. 166.

9 Arguedas, "El Movimiento de Liberación Nacional", p. 247; Aguilar Monteverde, *Por un México libre y menos injusto*, p. 127.

10 Aguilar Monteverde, *Por un México libre y menos injusto*, pp. 106 y ss.

11 Aguilar Monteverde, *Dialéctica de la economía mexicana*, pp. 9, 16 y 21.

12 *Ibid.*, pp. 39 y 60.

13 *Ibid.*, p. 67.

14 *Ibid.*, pp. 101 y 105. Énfasis propio; Liss, *Marxist Thought in Latin America*, p. 226.

15 Bassols Batalla, *Geografía, subdesarrollo y regionalización*, pp. 173, 176, 212 y 215-216.

16 Torres Guillén, *Dialéctica de la imaginación*, p. 19 y ss.; Roitman Rosenmann, "Pablo González Casanova", pp. 12-13; González Casanova, "Autopercepción intelectual de un proceso histórico", p. 10.

Se cita éste.

17 González Casanova, "Autopercepción intelectual de un proceso histórico", p. 12.

18 Torres Guillén, *Dialéctica de la imaginación*, p. 42.

19 De Gortari Rabiela, "Pablo González Casanova", pp. 54 y 58; Perus, "La obra primera de Pablo González Casanova", pp. 31 y 27. Énfasis propio.

20 Adorno, *Primeros escritos*, pp. 28-29; González Casanova, *Un utopista mexicano*, p. 29. Se cita éste. De acuerdo con Adorno, la historia humana consta de 12 periodos. En un principio existió una edad de oro en que el hombre obraba de acuerdo con su naturaleza, periodo que denomina "etapa primitiva y natural". Posteriormente vinieron los estadios conocidos como la barbarie, la patriarcal y poética, la teocrática y despótica, la filosófica y republicana, la cesárea y de transición, la feudal y monárquica, la constitucional (que correspondía al siglo XIX), la federativa, la asociación del trabajo o federativa absoluta, la convencional o libremente contratante, y la solidaridad. Illades, *Las otras ideas*, p. 71.

21 Torres Guillén, *Dialéctica de la imaginación*, p. 34; Roitman Rosenmann, "Pablo González Casanova", p. 25.

22 Mendieta y Núñez, "La sociología en México", p. 375; Castañeda, "La constitución de la sociología en México", p. 405; Cházaro García, "El pensamiento sociológico y el positivismo a fines del siglo XIX en México", p. 69; Girola y Olvera Serrano, "La sociología en México en los años cuarenta y cincuenta", p.

75; González Casanova, "Autopercepción intelectual de un proceso histórico", p. 12; Pozas Horcasitas,

"Presentación", p. 23; Illades, *Conflicto, dominación y violencia*, pp. 137-138.

23 Kahl, “Pablo González Casanova”, p. 65; Roitman Rosenmann, “Pablo González Casanova”, p. 26.

24 Kahl, “Pablo González Casanova”, p. 66.

25 Roitman Rosenmann, “Pablo González Casanova”, p. 42; Reyes Pérez, “El sueño mayor de hacer libros”, pp. 87 y ss. Sobre el bochornoso despido de Orfila Reynal del FCE véase Barbosa Cruz,

“Nuevos libros prohibidos”, pp. 293 y ss.

26 González Casanova, *La democracia en México*, p. 221.

27 *Ibid.*, p. 11.

28 Bagú, “El sentido de lo histórico en la obra de Pablo González Casanova”, p. 59.

29 González Casanova, *La democracia en México*, p. 104.

30 *Ibid.*, pp. 187, 189 y 209-210.

31 Gunder Frank, “Pablo González Casanova”, p. 129.

32 Semo, “Pablo González Casanova”, pp. 134, 135 y 138. Énfasis propio. Aunque el círculo virtuoso de democracia y desarrollo propuesto en *La democracia en México* no se ha realizado, “estamos frente a un libro que merece ser leído a pesar de sus 50 años”. Woldenberg, “Pablo González Casanova”, 2015.

33 González Casanova, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, p. 13; Roitman Rosenmann,

“Pablo González Casanova”, p. 26. Se cita el primero.

34 González Casanova, *Sociología de la explotación*, p. 14. Al respecto véase Liss, *Marxist Thought in Latin America*, pp. 229-230.

35 González Casanova, *Sociología de la explotación*, pp. 35, 45-46 y 80.

36 Concheiro y Rodríguez, “Enrique Semo Calev”, pp. 68, 49 y 50.

37 *Ibid.*, p. 51.

38 Cit. Condés Lara, *Represión y rebelión en México (1959-1985)*, III, p. 239; “Dos años de *Historia y Sociedad*”, *Historia y Sociedad*, núm. 8, 1967, p. 3; Tibol, “Un profesor de México en la

Universidad Humboldt de Berlín", p. 69; Concheiro y Rodríguez, "Enrique Semo Calev", pp. 51 y ss.; Illades, *La inteligencia rebelde*, pp. 58-59.

39 Tibol, "Un profesor de México en la Universidad Humboldt de Berlín", p. 70.

40 Concheiro y Rodríguez, "Enrique Semo Calev", pp. 59-60.

41 *Ibid.*, pp. 51 y 58. Tibol, "Un profesor de México en la Universidad Humboldt de Berlín", p. 70. Se cita éste. En la *Historia Moderna de México* llama la atención la ausencia de historiadores marxistas no obstante la amplia convocatoria realizada por Cosío Villegas. Ortoll y Piccato, "A Brief History of the *Historia Moderna de México*", pp. 350-351.

42 Semo, *Historia del capitalismo en México*, p. 221; Blanco Mejía, "Semihistoria del capitalismo mexicano", pp. xiii y xiv. De *Historia del capitalismo en México* se han impreso cerca de 100 000

ejemplares, y cuenta con 22 reimpresiones y traducciones al inglés, yiddish y japonés. Reyes Pérez, "El sueño mayor de hacer libros", p. 91.

43 Víctor Barbosa, "La formación del capitalismo mexicano", s. p.

44 *Ibidem*.

45 Semo, *Historia del capitalismo en México*, pp. 13, 14, 19, 238, 16. Énfasis propio; Víctor Barbosa, "La formación del capitalismo mexicano", s. p.

46 Semo, *Historia del capitalismo en México*, p. 103.

47 *Ibid.*, pp. 112 y 245n.

48 *Ibid.*, p. 58.

49 Semo, *Historia del capitalismo en México*, p. 260; Semo, "Reflexiones sobre la Revolución mexicana", pp. 137-139; Semo, "Modernización desde arriba y revolución", pp. 10 y ss.; Illades, *La inteligencia rebelde*, p. 62. Se cita el primero.

50 Semo, *Historia mexicana*, pp. 285-286.

51 Liss, *Marxist Thought in Latin America*, p. 136; Illades, *La inteligencia rebelde*, p. 74; Revueltas, *México 68*, p. 330.

52 Gilly, "Lo que existe no puede ser verdad", p. 37.

53 Octavio Paz, "Carta a Adolfo Gilly", Cambridge MA, 19 de enero de 1972, p. 20; Gilly, "Lo que existe no puede ser verdad", pp. 39-40. Traducida al inglés con el título *The Mexican Revolution: A People's History* (Nueva York, The New Press, 2006).

54 Gilly, "La guerra de clases en la Revolución mexicana", p. 22. Énfasis propio; Gilly, *La revolución interrumpida*, p. 386.

55 Gilly, "La formación de la conciencia obrera en México", pp. 180 y ss.; Illades, *La inteligencia rebelde*, pp. 79-80.

56 Octavio Paz, "Carta a Adolfo Gilly", Cambridge MA, 19 de enero de 1972, pp. 20 y 16; "Carta de Adolfo Gilly a Octavio Paz", Lecumberri, 21 de febrero de 1972, p. 43. Se cita ésta.

57 Gilly, "El águila y el sol", p. 253.

58 Sweezy y Bettelheim, *Algunos problemas actuales del socialismo*, pp. 17 y 31.

59 Graciela González Philips, "Semblanza", www.enriquegonzalezrojo.com (consulta: 31/07/2016); Enrique González Rojo, "Sobre la idea de autogestión", *El Sol de México*, 20 de julio de 1991.

60 Monsiváis, "Revueltas", p. 43. Énfasis suyo.

61 González Rojo, *Hacia una teoría marxista*, p. 28.

62 *Ibid.*, p. 184. Énfasis propio.

63 *Ibid.*, pp. 169, 122, 127 y 88. Énfasis propio; Enrique González Rojo, "Que los obreros generen a sus intelectuales", *Excélsior*, 30 de marzo de 1985.

64 Bahro, *La alternativa*, p. 71.

65 Gilly, *Sacerdotes y burócratas*, p. 67.

66 *Ibid.*, p. 85.

67 González Casanova, *La nueva metafísica*, pp. 99, 127, 23, 190 y 195.

68 González Casanova, *Sociología de la explotación*, pp. 199-200.

69 Bartra, "Nuestro 1984", 1984. González Casanova —dice Bartra— trató de evitar la publicación de su texto. Concheiro y

Rodríguez, “Roger Bartra”, p. 153.

70 Bartra, “Nuestro 1984”, 1984.

71 González Casanova, “Los pies de Greta Garbo”, 1984; Bartra, “Veredicto”, 1984; Urías, “Los debates de Bartra”, 2016; Concheiro y Rodríguez, “Roger Bartra”, p. 153. Se citan éste y el primero.

5

EL MARXISMO CRÍTICO

La generación de 1968 la componen jóvenes marxistas que entonces eran estudiantes o profesores noveles. Su socialización política ocurrió durante la rebelión juvenil, pero conservaron el referente de la Revolución cubana que dominó el imaginario tanto de esta generación como de las dos inmediatas que le precedieron. El horizonte de expectativa de esta cuarta generación marxista es la revolución o cuando menos un cambio profundo en México y el mundo (capitalista y socialista). A excepción de Lombardo, entonces obsecuente intelectual diazordacista, desde una u otra trinchera los marxistas participaron en el movimiento estudiantil, incluso Revueltas y De Gortari, hemos visto, purgaron en prisión el desafío al régimen autoritario. Algunos de estos intelectuales venían de otras experiencias políticas: Bolívar Echeverría intervino en la protesta juvenil en la República Federal Alemana, Ruy Mauro Marini acompañó el ascenso de la Unidad Popular chilena, mientras Enrique Semo observó desde Berlín Este el movimiento del 68 y la Primavera de Praga.

Tras la irrupción de la nueva izquierda en la escena pública, los intelectuales del PCM dejaron de dominar el espacio marxista, lo cual dio cauce a una mayor pluralidad dentro de la corriente. Con ella, la discusión teórica entró plenamente en el campo del marxismo occidental, esto es, “en la respuesta intelectual europea a la Revolución de Octubre” —como lo define Therborn—, dejando de lado el marxismo del Este. 1 En mayor medida que sus antecesoras, la generación de 1968 se hizo cargo de la renovación teórica que experimentó el marxismo en los sesenta y setenta. Como parte

de esta modernización se emprendieron nuevas lecturas de *El capital* o se intentaron resolver con el instrumental marxista problemas teóricos insuficientemente tratados. Con base en la crítica de la

economía política se procuró pensar la totalidad social y, gracias al redescubrimiento de Gramsci y el poderoso influjo del marxismo estructuralista en Latinoamérica, se discutieron las "superestructuras", particularmente la política y la ideología.

LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Ruy Mauro Marini (Barbacena, 1932-Río de Janeiro, 1997) y Bolívar Echeverría (Riobamba, 1941-Ciudad de México, 2010), colaboraron en *Cuadernos Políticos*, acompañando a "un grupo brillante de intelectuales, formados al calor del movimiento de 1968". De acuerdo con el marxista brasileño, la revista "supo ser un órgano estimulante y flexible, que abrió el espacio a nuevas ideas y nuevos autores, ventilando el clima intelectual de la izquierda mexicana". 2 Sin embargo, ésta no fue la única afinidad entre Marini y Echeverría: ambos enseñaron en la Facultad de Economía de la UNAM, uno y otro tuvieron sendos seminarios de *El capital* bastante reputados y concurridos, ambos formularon construcciones teóricas originales a partir de la obra seminal de Marx, uno y otro aspiraban a la revolución.

De ascendencia italiana, Marini recibió una sólida educación básica en el Colegio Estatal de Barbacena, Minas Gerais, que incluyó el aprendizaje del inglés, francés y español. En 1950 el joven se trasladó a Río de Janeiro para tratar de estudiar medicina, pero el empleo provisional en el censo de población, con el cual solventaría su carrera, aunado a los atractivos culturales de la ciudad carioca, lo condujeron en otra dirección profesional, inscribiéndose en 1953 en la Facultad Nacional de Derecho de la Universidad de Brasil. Pero, tanto por lo aprendido en el levantamiento censal, como por algunas experiencias académicas estimulantes y la interacción con la izquierda estudiantil, persuaden a Marini que su lugar estaba en la nueva Escuela Brasileña de Administración Pública, avanzada de las ciencias sociales del país. El futuro economista obtiene el primer lugar en el examen de ingreso, ganando una beca

de estudios. De nueva cuenta, su estupendo desempeño académico le permite continuar su formación en el Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de París en 1958, becado también. En un par de años, Marini estudió sistemáticamente el

marxismo, disfrutó la envidiable vida cultural francesa y accedió a una comunidad intelectual cosmopolita. 3 Esto lo va alejando de las tesis desarrollistas de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), tan reputadas entonces en Latinoamérica:

Eso me llevó, aún en Francia, a tomar contacto con el grupo que editaba en Brasil la revista *Movimiento Socialista*, órgano de la juventud del Partido Socialista (que publicó mi artículo donde ajustaba cuentas con el nacional-desarrollismo) [...] Ese grupo, con sus principales vertientes en Río de Janeiro, São Paulo y Belo Horizonte, constituiría, más tarde, la Organización Revolucionaria Marxista-Política Obrera (POLOP, por sus siglas en portugués), primera expresión en Brasil de la izquierda revolucionaria que emergía en toda América Latina. 4

En 1962 se hace cargo Darcy Ribeiro de la recién fundada Universidad de Brasilia. Marini se incorpora como auxiliar de enseñanza; posteriormente lo designan profesor asistente, mientras prepara su disertación doctoral. André Gunder Frank, quien entonces maduraba las tesis acerca de Latinoamérica que pronto harían revuelo, ofreció en la institución un seminario sobre el estructural-funcionalismo, donde —recuerda Theotônio dos Santos— "estábamos Ruy Mauro Marini, Vânia Bambirra y yo que seríamos posteriormente consagrados como la corriente radical de la teoría de la dependencia [...] asumimos un compromiso intelectual y político común que duró toda una vida". El golpe militar de 1964 cuesta a Marini la libertad, el empleo y los materiales de la tesis acerca del bonapartismo en Brasil. Encarcelado y torturado, la embajada mexicana en Brasilia concede asilo en 1965 al intelectual brasileño. En México, Marini restablece el contacto con Gunder Frank —entonces profesor de la UNAM

— y se incorpora como profesor en el Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México. Allí, el economista brasileño imparte clases de historia de la diplomacia latinoamericana, forma parte del consejo editorial de Foro Internacional y, "por presión de los estudiantes", realiza un seminario de lectura de *El capital* en su domicilio. En 1967, "durante una quincena de vacaciones en Zihuatanejo", Marini escribe para la revista *Tricontinental*, de La Habana,

"Subdesarrollo y revolución" que, al decir del brasileño, "vendría a ser mi trabajo más conocido internacionalmente". Bolívar Echeverría publica el ensayo en *Latinoamérica* (Berlín) bajo el título "Kritik des bürgerlichen Anti-Imperialismus". Marini dicta en 1968 una conferencia sobre la cuestión estudiantil latinoamericana, lo que alerta a las autoridades migratorias mexicanas

que comienzan a cerrarle los espacios universitarios. 5

Subdesarrollo y revolución (1969) utiliza las categorías de sobrexplotación y subimperialismo para captar la especificidad del subcontinente latinoamericano.

La primera alude a que la explotación del trabajo tiene por fundamento los bajos salarios, en tanto que la segunda refiere al desarrollo dentro del subdesarrollo, esto es, a la producción de manufacturas industriales en las economías capitalistas periféricas gracias a la exportación de capitales de los países centrales que, además de instalar una industria liviana, se hacen de una zona de influencia en los países dependientes. Argentina, México y Brasil lograron producir bienes industriales durante la posguerra, pasando de una economía agraria a otra industrial, cerrando con ello la versión regional de la revolución burguesa, de acuerdo con Marini. No obstante, esto no será suficiente para destruir el círculo de la dependencia por parte las burguesías nacionales, aliadas minoritarias del capital trasnacional. Únicamente la revolución socialista, dirigida por el proletariado industrial, cuya fase superior es la lucha armada, culminará exitosamente este proceso. 6 Para el intelectual brasileño: Con ese libro, cerré con llave de oro mi primer exilio, durante el cual, al mismo tiempo que completaba mi formación,

me realicé profesionalmente. La victoria de Luis Echeverría en las elecciones de 1969

[*sic*] […] y la negativa de Francia de permitirme pasar por su territorio sin documentación [con destino a Argelia] […] me llevaron, después de haber renunciado al asilo político, a decidirme por Chile, donde la situación política podría facilitar las cosas. En noviembre de 1969, desembarqué en Santiago.7

En Concepción, Marini ocupó una plaza en el Instituto Central de Sociología.

Y, en Santiago, trabajó conjuntamente con sus viejos amigos Gunder Frank, Dos Santos y Vânia Bambirra. Marini militó en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), organización de corte maoísta. Cuando el golpe de Estado, el ejército cateó su departamento, quemando los libros, materiales de investigación y los manuscritos que encontró. "Yo había estado prácticamente desaparecido, desde [el] 11 de septiembre, dando margen, inclusive, a que se esparcieran rumores sobre mi fusilamiento en el Estadio Nacional." Carente de documentos una vez más, el intelectual brasileño logró salir a Panamá. Víctor Flores Olea le allegó una visa de trabajo que le permitió emplearse en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Marini compartió su tiempo entre la institución mexicana y el Instituto Max Planck de Starnberg,

cerca de Múnich. A partir de 1977 el intelectual brasileño se enroló en el programa de doctorado de la Facultad de Economía de la Universidad Nacional. 8

Un seminario acerca de *El capital* impartido en el Centro de Estudios Socioeconómicos, en Santiago, le había proporcionado a Marini los insumos necesarios para escribir la *Dialéctica de la dependencia* (1973). El volumen ofreció una alternativa teórica a las tesis desarrollistas de la CEPAL, argumentando la dependencia estructural de las economías latinoamericanas con respecto de los países centrales a partir de su reinserción en el mercado mundial en el siglo XIX, así como la imposibilidad de alcanzar un desarrollo autónomo como resultado de esa condición subordinada. En un trazo histórico de gran calado, el marxista brasileño situó el inicio

del capitalismo en el siglo XVI, cuando la economía mercantil alcanzó su primera mundialización, tras los grandes descubrimientos geográficos y las nuevas rutas comerciales a Oriente. Entonces, los territorios americanos fueron colonizados, canalizando sus excedentes productivos hacia las metrópolis europeas. Esta dominación se transformó en dependencia al momento en que la Revolución industrial detonó el potencial productivo, expandiendo el comercio exterior y reordenando la división internacional del trabajo de tal forma que las economías latinoamericanas aportaron bienes-salario (a través de la exportación de alimentos) a los países industrializados, permitiéndoles reducir los costos de reproducción de la fuerza de trabajo.

Aquéllos, por su parte, devolvían a las economías subdesarrolladas bienes-mercancías con alto valor agregado. De esta manera, por vía del intercambio desigual, se transfirió el valor excedente de la periferia hacia el centro del sistema de la economía-mundo. Es así que, mientras este núcleo desarrollado del sistema concentraba la explotación de la mano de obra en el aumento de la productividad (plusvalor relativo), el polo subdesarrollado depauperaba a su fuerza de trabajo sobreexplotándola en una producción extensiva (plusvalor absoluto) para compensar a los capitalistas locales las pérdidas dentro del mercado mundial. [9]

Marini regresó a Brasil en 1984, después de 20 años de peregrinar por América Latina. En 1986 el intelectual brasileño recuperó su empleo en la Universidad de Brasilia, pero los vientos intelectuales soplaban ya en una dirección poco favorable para alguien como él: la recomposición de las universidades en la era neoliberal redujo la importancia del marxismo así como

del intelectual comprometido, en favor de los *scholars* educados en universidades anglosajonas. Por si eso no bastara, Marini fue estigmatizado como el "gran responsable de la lucha armada en Brasil". La transformación del campo intelectual, la reorientación de las universidades hacia el mercado, y sus propias falencias, condujeron al ocaso de la teoría de la dependencia, obliterando su aporte fundamental: invertir "por primera vez el sentido de las re-

laciones entre la región y los grandes centros capitalistas, hacer que, en lugar de receptor, el pensamiento latinoamericano pase a influir sobre las corrientes progresistas de Europa y de Estados Unidos". Arrinconado en su tierra natal, Marini tuvo todavía oportunidad de participar por semestres enteros en las instituciones académicas mexicanas: entre 1993 y 1995 coordinó el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, participando decisivamente en la reelaboración del programa de estudios como en la definición del proyecto editorial. Como 30 años atrás, lo rodeaban muchos jóvenes.10

Seducido por la filosofía heideggeriana, Bolívar Vinicio Echeverría Andrade también abandonó su patria desde joven. Su padre era un administrador de fincas de inclinación socialista y su madre una ama de casa de profundas convicciones católicas. Echeverría se educó en el Colegio La Salle y en el Colegio Nacional Mejía, ambos quiteños, aunque uno privado de clase alta y el otro público y laico. Apenas un adolescente de 15 años de edad, el joven ecuatoriano se sumó a las Juventudes Socialistas, al tiempo que estudió metódicamente literatura y filosofía al lado de varios amigos, quienes destacarán en el panorama cultural ecuatoriano: admiran a Unamuno, leen a Sartre, los deslumbra Heidegger, simpatizan con el *Che* y Fidel Castro, desconocen a Marx. Tras cursar el primer año de las carreras de filosofía y psicología en la Universidad Central del Ecuador, Echeverría marchó en 1961 hacia Friburgo acompañado por Luis Corral, compañero del círculo de Quito. Los jóvenes abrigaban la ilusión de asistir a la cátedra de Heidegger, inaccesible para dos legos latinoamericanos ignorantes del alemán. No obstante el revés, ambos parten a Berlín Oeste donde Echeverría estudiará diaria e intensivamente la lengua y, como requisito de su beca, asistirá a varios seminarios en la Freie Universität Berlin y, más adelante, a cursar la maestría en filosofía. "El alemán de Bolívar era perfecto", recuerda el sociólogo José María Pérez Gay. Fuera del aula, Echeverría participó en el grupo

de discusión formado en torno a la publicación *Der Anschlag* y, más adelante, elaborará con otros compañeros la edición de *Lati-*

noamérica. En la revista, el joven ecuatoriano publicó una breve biografía del *Che* Guevara.11

Echeverría se vinculó con el círculo de Rudi Dutschke (Brandenburg an der Havel, 1940), a quien conoció en el seminario del profesor Hans-Joachim Lieber, 12 e incluso visitará al líder juvenil en varias ocasiones en Aarhus, Dinamarca, su lugar de refugio después del fatal atentado de 1968. Ya desde 1966 Echeverría había realizado múltiples viajes a América Latina con el propósito de vincular a los "camaradas berlineses" con los revolucionarios latinoamericanos. Al marxista ecuatoriano no le renuevan la beca de estudios, por lo que a finales de julio de 1968 se traslada a México, donde se ganará la vida traduciendo e impartiendo clases como profesor adjunto en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM a invitación de Adolfo Sánchez Vázquez, uno de los autores publicados en *Latinoamérica*. Todavía impresionado por el radicalismo del recién llegado —rememora Adolfo Sánchez Rebolledo—

"Bolívar Echeverría nos trajo de viva voz a Rudi Dutschke [...] En el 68, junto con Carlos Pereyra, escuchamos asombrados la propuesta de convocar al diálogo público en el Zócalo. Bolívar sabía que había llegado la hora de las grandes definiciones y ya no habría marcha atrás". 13 Para Echeverría, fue "el desconcierto" quien:

nos reunió a Carlos Pereyra y a mí en 1968, en los pasillos de la Facultad de Filosofía, en varios cafés de la ciudad y en las calles de las grandes manifestaciones estudiantiles. Desconcierto en él ante una realidad mexicana que, según me decía, se comportaba de manera totalmente atípica, anómala, irreconciliable desconcierto en mí ante una realidad que yo percibía como completamente desconocida y sin embargo, a la vez, como muy cercana.14

Tras la masacre de Tlatelolco, Echeverría regresa a Berlín para articular la solidaridad activa con los presos políticos mexicanos. Acaso descubriría entonces que "lo que podría ser festivo y simbólico en el Primer Mundo debía resultar trágicamente serio y real en el Tercero". En el reflujo del movimiento estudiantil, el filósofo ecuatoriano-mexicano sugiere a Dutschke "la posibilidad de dedi-

carme nuevamente a los problemas teóricos". Esto es lo que hará en adelante, hasta llegar a ser —de acuerdo con Roger Bartra— "uno de los mejores y más originales ensayistas de América Latina" .15

Echeverría se gradúa en 1974 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, disertando sobre las *Tesis sobre Feuerbach*. En 2008 la Universidad Nacional lo nombrará profesor emérito. Aquella ocasión, Echeverría habló a nombre de los universitarios recién reconocidos (entre ellos, Enrique Semo): encomió el aporte de la universidad a la civilización moderna, la función de producir y reproducir el saber, de educar y la capacidad crítica de la academia; lamentó en cambio cómo el neoliberalismo impone las reglas del mercado a la producción de saberes, cómo subsume a las humanidades en una noción de ciencia que únicamente considera conocimiento a los saberes matematizados.

Esta regresión, que amenazaba con institucionalizarse, debilita incluso a las ciencias "duras", es decir, matematizadas, porque está fundada en la ignorancia, en el desconocimiento de la elemental verdad de que las humanidades promueven en el código lingüístico "transformaciones que lo afectan decisivamente". Podrá no ser "duro" el saber humanístico, "pero sin duda es penetrante". 16

El filósofo ecuatoriano-mexicano —como su maestro en México Adolfo Sánchez Vázquez— sitúa la categoría de praxis social en el centro del materialismo marxista. Donde Althusser encuentra el "corte epistemológico" con el que Marx rompe con la problemática antropológica de Feuerbach, Echeverría localiza la postulación de la revolución teórica comunista, esto es, el momento de la crítica radical del orden burgués —cuya autocomprensión descansa en la petición de principio de aceptarlo como natural y no como una concreción histórica específica—, únicamente posible en el espacio conceptual abierto por su negación revolucionaria, por la irrupción del discurso comunista acerca de la reproducción social. El filósofo ecuatoriano-mexicano también incorporó la dimensión semiótica de la reproducción social, la cual es inherente al proceso de producción de los objetos: una y otro se implican. La disidencia dis-

cursiva, es decir, la apuesta por una ruta distinta al modo burgués, ocupa un lugar residual dentro de la producción y el consumo de significados. No obstante, posee un potencial desestabilizador en tanto que cuestiona el arsenal de verdades del saber dominante al corroer sus fundamentos epistemológicos. Echeverría no reproduce en su argumento la oposición entre ideología y ciencia, planteada en *La ideología alemana*, antes bien insiste en que la radicalidad del marxismo no estriba en oponer un conocimiento positivo (proletario) a otro (burgués), sino en

la postulación de una alternativa diferente, revolucionaria. De esta forma, el discurso comunista entra en escena cuando es posible su concreción como praxis social, en el instante en que tiene la capacidad de apropiarse "del saber formado a partir de la objetividad capitalista". 17 "El ángel de la historia", de Walter Benjamin, da cuenta de este potencial crítico:

Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas impidiéndole desplegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso. 18

Las *Tesis* de Benjamin cuestionan tanto el progreso histórico, de acuerdo con el pensamiento de las Luces, como la apropiación del conocimiento del pasado por parte de la ciencia (la tentativa positivista). Ambas imprimieron su sello en el materialismo histórico, conduciéndolo a la burda formulación estalinista de las leyes de la historia y a la reificación tecnocrática que compartía éste con el nacionalsocialismo, responsables ambas de ese presente trágico que ceba el pesimismo de Benjamin. En rigor, la libertad consistía para el filósofo berlinés en clausurar las determinaciones, trascender la fatalidad histórica que edulcoraba en nombre del progreso la barbarie de su depredadora racionalidad instrumental.19

Otros marxistas prefirieron dejar de lado la crítica de la economía política, concentrándose, con base en las corrientes italiana y francesa, en el Estado y las condiciones de la política democrática. Esto preocupó particularmente a los intelectuales que rodearon a Rafael Galván —líder de la Tendencia Democrática del Sindicato Único de Trabajadores Electricistas (SUTERM), fundada en 1975 —, quienes colaboraron en el periódico *Solidaridad* y fundaron en 1981 el Movimiento de Acción Popular (MAP). Para el objeto de nuestra exposición, hablaremos de tres de ellos: Carlos Pereyra, Arnaldo Córdova y Adolfo Sánchez

Rebolledo. Pereyra inicia la filosofía política en México. Córdova escribe el libro más importante sobre el régimen de la Revolución mexicana. Sánchez Rebolledo combina la militancia con el periodismo y entrega lúcidos ensayos sobre la situación del país.

Hijo de inmigrantes argentinos, Carlos Alberto Pereyra Boldrini (Ciudad de México, 1940-1988) estudió en el Colegio Alemán. Inicialmente cursó la carrera de economía en la UNAM, mudándose a filosofía en 1961, donde se graduó en 1969 con la tesis "Notas para el análisis de la ontología marxista".

Posteriormente se incorporará como profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras. En aquel tiempo, cuenta Braulio Peralta:

Al "Aeropuerto" iban alumnos de otras facultades a ver a las chicas y chicos deambular; era la facultad con glamour. Los sesenta eran también el tiempo de los *hippies*, los *freaks*, los *beatniks*, donde los existencialistas deslumbraban por sus ideas pesarosas. Estudiar tenía el costo de salvarse o empeorar con Marx, Nietzsche, Schopenhauer, Camus o Sartre. Discutirlos, un enredo interminable. Iban de Ingeniería, Derecho o Arquitectura para conocer gente rara que creía que pensar era constructivo. [20]

Siendo aún estudiante, Pereyra Boldrini participó en el grupo César Vallejo, afín a la Juventud Comunista (PCM), donde militaban Carlos Monsiváis, Adolfo Sánchez Rebolledo, Carlos Félix, Andrea Sánchez Quintanar y Armando Bartra, entre otros. En

1961 nombraron al estudiante de filosofía delegado ante la Federación Universitaria de Sociedades de Alumnos (FUSA). Acaso Pereyra coordinara el grupo El Proletario —uno de los núcleos que se fusionó en 1966

dando lugar a la Liga Comunista Espartaco (LCE) de orientación maoísta—, afiliándose al PCM a finales de los sesenta. Comprometido con la acción revolucionaria, el joven filósofo se daba tiempo también para hacer crítica de cine en *Política*. Desconocemos cuándo rompió Pereyra con el PCM, pero sabemos por Monsiváis que el filósofo mexicano "asumía como ofensas personales las descargas del sectarismo o el analfabetismo doctrinario". En 1988

la UAM lo distinguió con el doctorado *honoris causa* conferido por única vez *post mortem*. 21

La teoría de la historia y la filosofía política fueron los campos de las intervenciones filosóficas de Pereyra Boldrini. Éstas no tenían una motivación teorética, antes bien pretendían distanciar la praxis política de la izquierda, del

voluntarismo vanguardista, del economicismo o de la expectativa providencialista. Confrontaban, también, la postura revolucionaria del joven Pereyra. En su contribución a *Historia, ¿para qué?* (1980), el filósofo mexicano distinguió los planos en que opera el discurso histórico, esto es, como uso o conocimiento. El uso de la historia forma parte de la ideología; el segundo concierne al campo científico y a la legitimidad de la historia como conocimiento. Si bien vinculados, además de muchas veces confundidos intencionalmente, ambos planos son claramente discernibles y su eficacia se valida en ámbitos distintos. Por tanto, no es extraño que discursos altamente convincentes como ideologías adolezcan de una mínima capacidad heurística.

Dentro de su condena a *Historia, ¿para qué?* , Enrique Krauze salvó "el equilibrio [...] del andamiaje de Pereyra: [que] es también su propuesta intelectual". 22

Configuraciones: teoría e historia (compilación de textos publicados por Pereyra entre 1975 y 1979) abordó el problema de la legalidad científica de la disciplina histórica. Comprender, interpretar y explicar eran las palabras clave que definían el propósito de la actividad del historiador. Comprender e interpretar remiten a filosofías idealistas, forman parte de la perspectiva según la cual la naturaleza es el objeto de la ciencia, pudiendo establecer leyes universales, en tanto que las "ciencias del espíritu" aspiran exclusivamente a situar al hombre en el mundo, por lo que la historia cumple la función esencial de articular su comprensión. La explicación, en cambio, coloca a la disciplina dentro del campo científico, traduce su pretensión de verdad. Dicha consideración no soslaya el carácter único e irrepetible de los hechos históricos, antes bien establece un orden de prelación que transita de los enunciados generales a los más específicos y puntuales. Esto diferencia la explicación histórica de la explicación nomológica (donde el trayecto es el contrario), empleada por las ciencias duras. La historia carece de capacidad predictiva y no postula tampoco leyes universales, únicamente tendencias o probabilidades; cuando más, precisa las causas indispensables para explicar acontecimientos y procesos. Inequívocamente, la teoría es el lugar de enunciación, por precaria que sea, y esto sucede independientemente de que el historiador lo sepa. El historicismo, si bien consciente del problema, lo sitúa en el plano de la subjetividad del observador; la ingenuidad epistemológica del empirismo, que

atribuye a los documentos la facultad de hablar por sí mismos, el problema ni siquiera existe. Por tanto —señala Pereyra— "el problema fundamental de la historiografía no sea precisar los móviles que impulsan la acción humana o los fines que persiguen los hombres, sino que el primer problema de una historiografía científica es determinar la articulación del conjunto complejo de relaciones sociales" .23

Para Pereyra la dinámica histórica la produce la contradicción de las distintas fuerzas, las relaciones sociales que en fricción constante provocan el movimiento de la estructura. Dentro de ésta, las clases sociales y las organizaciones políticas intervienen en la historia como actores forzados por la necesidad; toman sus decisiones en función del espectro de posibilidades que brindan las circunstancias; optan, pero su elección está acotada por "la situación objetiva", la cual no pueden rebasar. De acuerdo con el filósofo mexicano, incluso la contingencia puede explicarse dentro de ese marco de determinaciones. Parece difícil entonces concebir actores políticos con expectativas orientadoras de su acción (a lo mucho, las únicas aceptables son las realistas), y más aún, imaginar cómo Pereyra habría armonizado su teoría de la historia con una filosofía política que progresivamente fue compaginando con el liberalismo. De acuerdo con un colega y amigo, "Pereyra sucumbe, una y otra vez, al vértigo objetivista. ¿Por qué? Parece no querer darle al concepto de *acción* el peso que tiene. Pero en esta zona de dificultades —la construcción de una teoría de la historia— los problemas de la totalidad y del determinismo son inseparables de una teoría de la praxis". 24

Pereyra también se planteó el problema de la objetividad del conocimiento histórico, terreno sobre el cual pesan las mayores sospechas —las del historicismo clásico, el irracionalismo nietzscheano, la filosofía de la ciencia de Popper y el narrativismo contemporáneo—. De acuerdo con el filósofo mexicano, aunque pudieran ser en principio correctos distintos relatos sobre la historia, no todos presentan una explicación igualmente convincente de acuerdo con la teoría de la historia. Que enfaticen aspectos distintos, más que de versiones irreconciliables da nota de la complejidad social. Pereyra admitió que la narración es intrínseca al discurso histórico, pero no derivó de ésta su capacidad explicativa. Para el filósofo mexicano, la narración es una forma de descripción, y su contenido científico está atado a la incorporación de

enunciados generales. Pereyra no coincide con Arthur C. Danto y Hayden White, quienes consideran que la narración puede ser por sí misma una explicación (verdad por coherencia o por corres-

pondencia). En una perspectiva positivista, el filósofo mexicano entendía por explicación la articulación causal.[25]

Decíamos que Pereyra se ocupó también de la filosofía política. Su primer libro, *Política y violencia* (1974), abre esa veta reflexiva. El tema era acuciante en la primera mitad de los setenta, cuando la guerrilla rural y urbana alcanzó el punto más alto. Dado que la violencia está en el origen de toda forma de dominación, para el filósofo mexicano resultaba imposible borrarla por decreto

—la postura liberal—, o acabar con ella intentando inútilmente precipitar el cambio social —el voluntarismo ultraizquierdista—. A la política correspondía desmontarla, lo que era posible siempre y cuando se desarticularan las causas que la propiciaban, si se rompían las relaciones de dominación dentro de la sociedad. Para ello, como fue decantando su obra, era fundamental fortalecer la sociedad civil, menguar la desigualdad económica y elaborar un proyecto nacional inclusivo e independiente de los países imperialistas. También —

consideraba Pereyra— había que configurar un sujeto político capaz de desplazar del poder al partido dominante, de democratizar el régimen mediante la competencia política normada por reglas claras y de construir una hegemonía duradera que garantizara tanto la estabilidad del país como la continuidad institucional.[26]

Siguiendo a Gramsci, la palabra de la aproximación de Pereyra a la política es *hegemonía*, forma de dominación con una dinámica propia, en consecuencia irreductible a los intereses de clase o a las presiones emanadas de la esfera económico-social. En la medida en que México es resultado de proyectos, alianzas y pactos que conformaron el régimen posrevolucionario, esta hegemonía no podía ser exclusiva de una sola clase. Por eso Pereyra lo caracterizaba como bonapartista; por eso pensaba también que el Estado tuvo la legitimidad suficiente, que no democrática, para encabezar un proyecto nacional constantemente interferido por el capital extranjero que cancelaba toda tentativa de desarrollo autónomo de países dependientes como México. La cohesión de la república se fundamentaba en el vínculo corporativo que el Estado posrevolucionario

mantenía con las organizaciones sociales (sindicatos, centrales campesinas, organizaciones patronales), siendo precisamente este vínculo el

principal obstáculo para la construcción democrática. Por tanto, la democracia política no bastaba para proveer la legitimidad requerida, ya que ambos procesos iban de la mano pues, en rigor, la democracia expresa a la sociedad civil dentro de la sociedad política, misma que quedaba obturada por la mediación corporativa. Aunque para Pereyra la democracia atañe específicamente a la forma en que los gobernados eligen a sus representantes, resulta indispensable crear las condiciones básicas para establecer un control democrático de la sociedad con respecto del ejercicio del poder estatal que "no puede restringirse a los procedimientos electorales por óptimo que sea su funcionamiento […] el control del poder por parte de la sociedad no se agota en los órganos de decisión política, pues ha de cubrir también el control de las empresas y de las instituciones de la sociedad civil". 27

Pereyra también puso en duda la tesis de que capitalismo y democracia fueran asimilables, dado que la acumulación capitalista corroe la democracia; para muestra están los imperios coloniales, el fascismo europeo, las dictaduras militares latinoamericanas y los jeques árabes. Ni la libertad por sí misma conduce a la democracia, ni la igualdad *per se* lleva a ella. Para los subalternos la democracia no reducía sino que agrandaba sus posibilidades de emancipación.

Frente a la inconsistencia de un segmento de la izquierda, que reclamaba democracia en el país, pero justificaba las razones del poder para negarla en el mundo socialista (la Unión Soviética, Cuba) poniendo por delante los imperativos de la justicia social, la igualdad radical o la amenaza imperialista, el filósofo mexicano proponía la democracia como un objetivo en sí mismo, cuya ausencia imposibilitaría realizar los fines emancipadores del socialismo. Poco antes de su fallecimiento, en el Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Toluca, Pereyra expuso la dificultad que apreciaba en el marxismo contemporáneo para dialogar con otras

corrientes de pensamiento, y asimilar los desarrollos teóricos de la filosofía política y la ciencia social contemporáneas.

En consecuencia, el filósofo mexicano consideraba adecuado enterrar a Marx como palabra sagrada, recuperándolo como un clásico, de tal manera que sirviera "como punto de partida necesario, pero no suficiente para pensar la modernidad capitalista y para impulsar el tránsito a otra forma de modernidad" .28

Pereyra murió a los 47 años, en el mejor momento de su producción

intelectual. Amigos y compañeros emitieron un juicio unánime al hablar de él.

"Entre la frivolidad solemne y la violencia muda, eligió siempre la palabra racional", lo definió su amigo José María Pérez Gay, quien lo conoció en 1972, cuando Carlos Monsiváis se hizo cargo de *La Cultura en México*. En sus textos

"puede observarse en acto el marxismo heterodoxo, creativo y estimulante";

"puede decirse que su compromiso vital fue con la verdad. De ahí sus actividades y su repulsión por la demagogia, las improvisaciones, las mentiras", señaló José Woldenberg. "La claridad en la exposición que no era sino resultado de la precisión en las ideas", le encomió Raúl Trejo Delarbre; y la economía en la adjetivación: "ponga un adjetivo, Carlos, un solo adjetivo de vez en cuando", clamaba su suegro, el poeta Efraín Huerta. Sobreponiéndose a la pérdida, sus compañeros de *Cuadernos Políticos* conservaron "la enseñanza de su competencia intelectual, de esa original combinación de rigor y apertura, de intolerancia hacia la superficialidad y la inconsistencia y de aceptación plena de la pluralidad que fueron la marca distintiva de su persona". 29

También teórico de la política, Arnaldo Córdova (Ciudad de México, 1937-2014) hizo la disección mejor lograda del sistema político mexicano. De origen bastante humilde, Córdova adoptó el apellido de su madre pues el padre no lo reconoció, viéndose forzado a trabajar desde pequeño para salir adelante. El futuro politólogo cursó derecho en la Universidad Michoacana de San Nicolás

de Hidalgo y, de 1961 a 1964, un posgrado en filosofía del derecho en la Università degli Studi de Roma. Córdova se doctoró en ciencia política en la UNAM en 1973, con un sínodo compuesto por Adolfo Sánchez Vázquez, Ricardo Guerra, Eli de Gortari, y quizá Leopoldo Zea y Luis Villoro, de acuerdo con una de las asistentes.[30] Ella misma recuerda cómo:

Una pregunta, quizá de Villoro, desató el chubasco. En vez de contestar, el sustentante se enojó y acusó al autor de la pregunta de no haber leído la tesis. Esta pregunta alcanzó poco a poco a cada uno de los sinodales por la deducción de Arnaldo, de que por la pregunta no habían leído su texto.

Imprevisiblemente los sinodales se colocaron a la defensiva y aquello acabó en un regaño del examinado a los examinadores. Con toda ecuanimidad, los sinodales le otorgaron a Córdova el título de doctor "con mención honorífica". [31]

José Woldenberg y Rolando Cordera —camaradas de Córdova en el MAP y después en el PSUM— lo definen como "un hombre de trato espinoso, áspero",

cuya personalidad detonaba sus "exabruptos célebres", por lo que no era infrecuente —dice Elena Poniatowska— escuchar un "ya, ya, ya, cálmate Arnaldo". Bajo la dirección de Pablo González Casanova, a partir de 1968

Córdova comenzó a trabajar en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, institución que lo designará investigador emérito en 2001. Su cátedra de teoría política "era única e inmejorable", pero sumamente exigente, debido a que forzaba a los estudiantes a "leer a los autores directamente". Armonizando el trabajo intelectual con el compromiso político, Córdova circuló por todas las siglas de la izquierda: en los cincuenta fundó el PCM en Michoacán, que dirigió durante siete años; posteriormente militó en el MAP, el PSUM, el PMS, el PRD y Morena. Ocupó un escaño por el PSUM de 1982 a 1985 en la LII Legislatura: un

"excelente diputado", para Adolfo Sánchez Rebolledo.[32]

De la amplia obra de Córdova, la parte medular la escribió antes de cumplir los 40 años, formando ésta una unidad. En la primera

mitad de los sesenta, Ediciones Era publicó *La formación del poder político en México* (1972), un pequeño volumen concebido en principio como introducción a la obra capital de Córdova: *La ideología de la Revolución mexicana. La formación del nuevo régimen* (1973). Y, por último, *La política de masas del cardenismo* (1974). El gran aporte del trabajo de Córdova consiste en haber argumentado convincentemente, apoyado en una sólida base empírica, sobre la continuidad del Porfiriato con la Revolución mexicana. Sus contemporáneos dentro del gremio de historiadores detectaron el nexo orgánico del juarismo con el Porfiriato —Laurence Ballard Perry, François-Xavier Guerra, Charles Hale—, pero Córdova fue el primero en proyectarlo al siglo XX. De acuerdo con él la lucha armada tuvo un carácter "populista", quedando "lejos de ser una revolución social; más bien constituía una forma inédita en la historia de la revolución política, a saber, una *revolución populista*". 33 Si bien reconoció los méritos del análisis de Córdova, al grado de augurar que *La ideología de la Revolución mexicana* pronto sería un clásico, Carlos Pereyra destacó el carácter social del movimiento armado de 1910:

Lo que interesa es el hecho objetivo de que la Revolución produjo un cambio en la estructura de clases en el campo mexicano, que la desaparición de la gran hacienda y el desarrollo del sistema ejidal significaron una modificación en las relaciones de propiedad y una traba para el desenvolvimiento del capitalismo en el campo. Este fue el efecto de la intervención de los campesinos armados que convirtió

un proyecto de simple renovación política en una verdadera revolución social aunque es obvio, sin romper la dominación del modo de producción capitalista.34

A diferencia de Daniel Cosío Villegas, quien denunció a mediados del siglo pasado la perversión de los ideales revolucionarios dando lugar a un neoporfirismo, Córdova consideraba que en realidad el nuevo régimen había actualizado el autoritarismo porfiriano, permitiendo la incorporación de las masas populares a la política. Esto gracias a que resolvió el problema de transmisión del

mando a través de un mecanismo sucesorio basado no en la voluntad popular sino en la del presidente en turno, donde sólo formalmente las decisiones las tomaba el partido. Además, siguiendo la tesis de Córdova, el Estado posrevolucionario se hizo cargo de la gran asignatura que legó el Estado liberal que a la postre detonó la Revolución mexicana: la incorporación de las masas a la política. El régimen corporativo, sin embargo, no logró —de acuerdo con el politólogo mexicano— clausurar el vínculo de dependencia con el imperialismo (más allá del discurso oficial, esta subordinación se fue acentuando), ni dejó tampoco de ser instrumento de la "clase capitalista", por lo que, de manera drástica o gradual, había de quebrarse este lazo para liberar a las clases subalternas de la dominación burguesa: "como los hechos vinieron a demostrar luego, nadie salió ganando tanto en este colosal proceso de organización emprendido por el cardenismo como los propios capitalistas" .35

Enrique Semo apunta que "política de masas" es la categoría fundamental en el pensamiento de Córdova; con ella el politólogo captura "la forma de dominación en una sociedad que a la vez conoció una gran revolución y un éxito completo en la construcción de un orden corporativo". Éste, configurado en el cardenismo a través de los sectores (obrero, campesino, popular y militar), puso a disposición del régimen a las masas organizadas, beneficiadas por sus políticas redistributivas, en tanto que las reformas sociales "evitaban o conjuraban cualquier explosión que proviniese de las masas insatisfechas". En esta lógica, el propósito último del cardenismo fue "*construir políticamente a las masas* ". 36 La limitación de la perspectiva de Córdova —según Semo— reside en ver

siempre el problema desde el Estado y muy pocas veces opina desde la galería de los dominados.

Quienes podrían haberlos educado en la comprensión de su verdadero interés, los anarquistas o los comunistas, fueron apartados violentamente […] La construcción del dominio desde arriba está

explicada minuciosamente en todas sus facetas, pero la aceptación prolongada por parte de los dominados queda sin explicación, como tarea inconclusa.37

A este respecto, hacia finales de los setenta, Córdova introdujo un matiz importante. En la medida en que en México el ciudadano no era un sujeto político propiamente dicho, ni tampoco existía una democracia que se preciara de tal, todo intento por transformar el *statu quo* pasaba por disputarle las masas al partido en el poder, por coadyuvar a su organización independiente y acabar con la subordinación al corporativismo oficial. A este respecto, el politólogo mexicano observaba signos alentadores con el resurgimiento de la movilización obrera activada por el sindicalismo independiente así como por las corrientes democratizadoras dentro de los sindicatos oficiales, empujando ambas hacia la apertura del sistema político. Desde la perspectiva de la izquierda asumida por Córdova, la constitución de los trabajadores en fuerza autónoma era condición *sine qua non* de la lucha socialista, ya que los trabajadores mismos conformarían el partido de clase que la llevaría a efecto. 38

Adolfo Sánchez Rebolledo (Ciudad de México, 1942-2016) pertenece a una izquierda que está desapareciendo. No porque el horizonte de expectativa de la generación de 1968 —el del socialismo— se desdibujara hace un cuarto de siglo, sino debido a que la síntesis entre el intelectual y el militante ya no existe. Culto, de buena pluma y razonamiento claro, Sánchez Rebolledo escribió poco —

aunque bien a bien no sabemos cuántos documentos redactó sin firmarlos con su nombre, ni tampoco cuántos textos dejó inéditos por su excesiva escrupulosidad

— y recopiló menos. No obstante, estuvo detrás de múltiples esfuerzos editoriales: las revistas *Solidaridad* (de los electricistas disidentes), *Punto Crítico* (de comunistas y sindicalistas), *Cuadernos Políticos* (la revista teórica de la nueva izquierda) y *Configuraciones* (publicación del Instituto de Estudios para la Transición Democrática). Participó en la fundación de *Nexos* en 1978, escribió en *Excélsior* y *La Jornada*, trabajó en la agencia Inter Press Service, fue editor en Era y dirigió el suplemento *El Correo del Sur* en *La Jornada de Morelos*. 39

Sánchez Rebolledo estudió de la primaria al bachillerato en el Colegio Madrid. Quizá por pertenecer a la estirpe del exilio republicano aprendió pronto que la esperanza y la derrota pueden convivir perfectamente. Recién salido de la adolescencia, el hijo del filósofo marxista Adolfo Sánchez Vázquez se afilió a un

movimiento de avanzada de los jóvenes refugiados —Movimiento Español 59—

que lo incorporó a la delegación enviada al Primer Congreso Latinoamericano de Juventudes (La Habana, 1961). Sánchez Rebolledo tuvo oportunidad de ver y escuchar al *Che* Guevara manifestándose "en la inauguración del Congreso a favor de un nuevo latinoamericanismo, lo cual estimuló las inquietudes que ya tenía". 40 Pero no todo fue armonía: la relación prioritaria del gobierno cubano era con el régimen priista, lo que colocaba en una posición incómoda a la izquierda mexicana:

Resulta que el comité organizador sólo acreditaba organizaciones nacionales sin prever que acudirían, como en nuestro caso, varias representaciones estudiantiles o fracciones enfrentadas de un mismo gremio. Fue el caso de los maestros que, por un lado, tenían en La Habana a decenas de profesores provenientes de la resistencia othonista (la sección IX) y, por otro, estaba la sección del sindicato oficialista charro.41

A su regreso a México, el joven estudiante se afilió al PCM. Durante su vida Sánchez Rebolledo permaneció fiel al legado de la Revolución cubana, pero su espíritu crítico le hizo reparar en sus errores (y horrores) y su vocación política lo mantuvo a resguardo de la violencia revolucionaria. De acuerdo con el periodista, la Revolución cubana —y también Vietnam—42 generó un nuevo horizonte de expectativa para la izquierda latinoamericana en la medida en que actualizó el antiimperialismo de la década de los treinta y desmintió la tesis de la revolución por etapas sostenida por el comunismo oficial. Combativo, Sánchez Rebolledo acudió a la manifestación del 21 de abril de 1961, en repudio a la invasión a Bahía de Cochinos:

Antes del mitin final en el Zócalo, la enorme columna desfila en paz, sin el acoso habitual de los granaderos, exigiendo con vehemencia el respeto a la dignidad del pueblo cubano y el cese de las agresiones en su contra. A esas alturas, la victoria aplastante contra la invasión mercenaria patrocinada por la CIA convierte la indignación en una mezcla de alegría colectiva que, sin embargo, no baja la guardia. "¡Cuba sí, yanquis no!" es el grito unificador de los sentimientos reunidos en la jornada, la voz que refuerza la identidad de la izquierda que, por una vez, desfila unida.43

El estudiante de antropología, periodista de oficio, poeta aficionado y activista en 1968 no buscó atajos por medio de las armas, concentrándose en la construcción paciente, tediosa y poco atractiva de organizaciones (estudiantiles,

partidarias, sindicales) que disputaran la hegemonía estatal a los grupos dominantes. En esto estuvo más próximo a Gramsci que al *Che* Guevara; por eso asumió la bandera democrática cuando apenas era visible dentro de la familia de la izquierda, desatendida por la derecha e irrelevante para el régimen. La trágica experiencia de la Unidad Popular chilena, aunada al emergente eurocomunismo, incentivó a Sánchez Rebolledo a reflexionar y discutir acerca de la vía pacífica hacia el socialismo, el nacionalismo y la democracia socialista. No obstante, el periodista echaría en falta que dentro de la izquierda "todo ese gran debate que se dio hasta los años setenta es el que debió haberse resuelto de manera mucho más profunda en la década posterior, en los ochenta". 44

Ahora bien, el significado de la democracia para Sánchez Rebolledo no se agotaba en la noción liberal circunscrita a la esfera política, poseía además un contenido social emparentando su perspectiva con la de la socialdemocracia. El periodista asociaba la democracia con la equidad social, de manera tal que aquélla sólo podía existir cabalmente si los ciudadanos tenían las condiciones materiales básicas para el ejercicio de la facultad de elegir. No olvidó tampoco que la coacción se ceba en la necesidad. Otro trazo de la reflexión política de Sánchez Rebolledo es la del nacionalismo, o más precisamente lo "nacional-popular", de lo que hablara Grams-

ci, aunque caracterizado en los setenta por el sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado. La tesis básica es que la defensa de la nación corre a cargo de las clases populares frente a élites que suscriben una integración subordinada a los centros de la economía mundial. Aplicado en México, el planteamiento proponía la alianza de las clases subalternas con el capital nacional y con los sindicatos corporativos (ligados al Estado) para conformar una fuerza que resistiera a la globalización, cuando menos en los términos asimétricos esbozados al comenzar los ochenta. Además, para Sánchez Rebolledo, toda iniciativa modernizadora debería incorporar a los desposeídos y concebirse a sí misma como un proyecto nacional soberano. Y, como hipótesis de futuro, el periodista esbozó un socialismo que conciliara la pluralidad democrática con la justicia social. 45

La inquietud haría recorrer a Sánchez Rebolledo el arcoíris de la izquierda: comenzó en el PCM y terminó en Democracia Social —fundada por el excomunista Gilberto Rincón Gallardo—. De esta experiencia el periodista recuerda: “Tuve la fortuna de ser uno de los de mayor edad dentro del grupo

organizador; lo cual me daba una posición que nunca antes había tenido en ninguna organización; pero además me tocó compartir con un grupo de jóvenes con grandes capacidades teóricas” .46 En un trayecto siempre a la izquierda, Sánchez Rebolledo se detuvo en las estaciones del MAP, el PSUM, el PMS y el PRD, del cual desertó por el liderazgo autoritario de Cuauhtémoc Cárdenas. Pero el desánimo ante la deriva caudillista del agrupamiento mayor creado por la izquierda en toda su historia —después de las fusiones sucesivas que experimentó en la década de 1980 y en las que Sánchez Rebolledo fungió como negociador diestro— no lo condujo a fugarse hacia el PRI ni tampoco lo sedujo el voto útil que llevó a la derecha a la presidencia de la República. Pensó y luchó por la democracia desde la izquierda, de las jornadas estudiantiles de 1968 hasta su muerte. Rolando Cordera, su gran amigo y compañero de andanzas políticas, resume así el legado de Sánchez Rebolledo:

Fito se impuso como figura central, emblemática, de una izquierda que no quería rendirse ante el lugar común o la ocurrencia, el victimismo o la negación ante el paso implacable del tiempo y sus inesperadas y crueles novedades, pero que a la vez se negaba a soslayar, edulcorar u olvidar las terribles lecciones de la historia y del poder que nos deparó el 68 y su terrible y sangriento desenlace.47

Y, como solía decir el periodista, grabándose como epitafio en la lápida familiar: "somos lo que hicimos y pensamos, incluyendo los sueños de otros tiempos y el derecho a cambiar sin traicionarnos".

IDEOLOGÍA Y SOCIEDAD

Roger Bartra y Alfredo López Austin seleccionaron a dos animales americanos como guía heurística de libros capitales para la antropología y la historia mexicanas: *La jaula de la melancolía* (1987) y *Los mitos del tlacuache* (1990), respectivamente. Con ellos, el ajolote y el tlacuache, circunscritos hasta entonces en el campo de la biología, mudaron en objeto de estudio de la ciencia social. La naturaleza ambigua del anfibio ilustra los delicados matices de la mexicanidad; el taimado marsupial, la destreza para arrancar el fuego a unos dioses sanguinarios. Antes de internarse en la complejidad del mito, sin embargo, ambos autores trataron de esclarecer los resortes del poder en las sociedades

antiguas, los fundamentos del despotismo tributario en el México precortesiano.

El marxismo pisó en terreno mesoamericano con las obras de Mauro Olmeda (seudónimo del refugiado español Juan Luelmo) y Ricardo Ferré d'Amaré Navarro. Aquél con los cuatro volúmenes de *Sociedades precapitalistas* (1954-1963), a los que sumó *El desarrollo de la sociedad mexicana* (1966); 48 y Ferré d'Amaré con *El antropogeno de Siberia y el hombre americano* (1965), además de valiosas traducciones acerca del modo de producción asiático. Tanto la obra de Olmeda como el magisterio en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de los prehistoriadores Ferré d'Amaré, José Luis Lorenzo y Pedro Bosch Gimpera, y el historiador Wigberto Jiménez Moreno, acercaron al joven Bartra a las so-

ciedades precapitalistas de cuya pesquisa expuso los primeros resultados en 1964 en *Tlatoani*, órgano difusor de la Sociedad de Alumnos de la ENAH. Tras reconocer el mérito de *Sociedades precapitalistas*, Bartra le objetó su

concepción limitada y antidialéctica del movimiento de las fuerzas productivas; al aplicar esta última categoría, Olmeda se refiere únicamente a los instrumentos de producción, la tecnología, los artefactos, las máquinas, pero hace a un lado la experiencia del hombre en el trabajo, la organización del trabajo mismo, la división del trabajo.49

En respuesta, el antropólogo español adujo que Bartra había realizado una lectura segmentada del texto, insuficiente para captar los "diversos aspectos del desarrollo de la sociedad, todos los cuales forman un todo orgánico sin cuya comprensión integral no es posible la comprensión de tal o cual tesis aislada" .50

Roger Bartra Murià nació en la Ciudad de México en 1942. Hijo del poeta catalán Agustí Bartra i Lleonart y de la escritora Ana Murià, asilados en México, Bartra Murià pasó dos años de su infancia en Estados Unidos. Estudió en el Colegio Madrid, ingresó en 1960 a la carrera de Arqueología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), obteniendo la maestría en etnología en 1967 con la tesis "Ensayo sobre el desarrollo social y económico en la zona de la desembocadura del río Balsas", dirigida por Enrique Semo. Bartra se afilió al PCM en 1961. El etnólogo trabajó en la Comisión del Balsas, bajo las órdenes de Cuauhtémoc Cárdenas, de 1967 a 1969 enseñó en la Universidad de los Andes (Mérida, Venezuela), mudando posteriormente su residencia a Londres,

de donde emigró a París para estudiar el doctorado en sociología en la Sorbonne Nouvelle (París III) el cual concluyó en 1974. Desde 1971 el etnólogo mexicano se había incorporado al Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Por sus méritos académicos, en 1996 Bartra recibió el Premio Universidad Nacional, en 2004 la UNAM lo distinguió como investigador emérito y en 2013 recibió el Premio Nacional de Ciencias y Artes. 51

En 1965 Bartra se planteaba "¿en qué medida se puede comprender la interacción del mundo precapitalista con la moderna sociedad capitalista y con el imperialismo económico, interacción que ha producido esto que llamamos países subdesarrollados?" Por ese entonces, su hermenéutica corría de la base a la superestructura. Bien mirado, sin embargo, la problemática del poder es uno de los hilos más fuertes que recorre el *corpus* bartreano; ya en la caracterización del modo de producción asiático el etnólogo llamó la atención acerca de la fusión de política y economía en el vértice de la pirámide de dominación. En cierta forma esto mismo lo refuncionaliza el capitalismo, pues en éste el Estado invade el campo social, por lo que la democracia intenta fijar límites; y ni hablar del

"socialismo realmente existente", donde aquella invasión parece finiquitarse, aunque Bartra la considera todavía reversible. 52

El poder despótico burgués. Las raíces campesinas de las estructuras políticas de mediación (1977) recentró la problemática bartreana en las formas de dominación (que incluyen la cultura), la legitimación de la desigualdad y la explotación, la autonomía relativa del Estado burgués moderno, su hegemonía mediadora con respecto de la estructura social. En adelante, el esquema base-superestructura se dislocaría con la interposición de la categoría de mediación, internándose el antropólogo mexicano en la complejidad de las redes imaginarias de control y subordinación. *La jaula de la melancolía* (1987) recolocó dentro de un proceso social e histórico concreto el problema de la identidad nacional. Al enfocarlo como un aspecto de la dominación que posibilita la reproducción de la sociedad de clases, y analizar las estructuras de mediación donde surgen los arquetipos culturales, Bartra encontró en el discurso del régimen la reproducción de estos arquetipos, inscritos en un dispositivo legitimador tanto del poder político (despótico) como de la desigualdad social (extrema). El antropólogo mexicano dio la pauta para desprenderse de su influjo y descubrir la anexión que del pueblo mexicano —despojado de toda diversidad en la unicidad impuesta

por la ideología dominante— hiciera el Estado revolucionario. 53

Sánchez Vázquez teorizó acerca de la ideología, pero fue López Austin quien logró desarrollos mayores al estudiar sociedades concretas. El historiador nació en Ciudad Juárez, Chihuahua, en 1936 y, desde niño, su imaginación quedó atrapada en la fantasía del mito, quizá como la de otros niños con los cuentos: Buscaba los relatos míticos en las páginas de los textos infantiles de la biblioteca escolar; repasaba narraciones e imágenes hasta memorizarlas [...] Fue mi encuentro con la religión. En mi hogar no fui educado dentro de ningún credo, pero el politeísmo me atrajo desde niño, como un cumplido admirador externo de las obras religiosas del hombre.54

No obstante esta precoz inclinación, las pocas opciones profesionales que había en las ciudades de provincia para los jóvenes de entonces llevaron a López Austin a estudiar derecho en la Universidad Autónoma de Nuevo León (1954-1955), concluyendo la carrera en la Universidad Nacional con la tesis "La constitución real de México-Tenochtitlan", que defendió en 1960, siendo asesorado por tres eminentes universitarios: Mario de la Cueva y los nahuatlatos Ángel María Garibay y Miguel León-Portilla. 55

Si bien López Austin era un abogado exitoso en su ciudad natal, la vocación de historiador se impuso a su práctica profesional, regresando el juarense con su familia a la Ciudad de México ahora a cursar historia y asistir a León-Portilla en labores administrativas. En la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM López Austin realizó los estudios superiores (1965-1968) y de posgrado (1968-1972), recibiendo las enseñanzas de Edmundo O'Gorman, además de los marxistas Wenceslao Roces y Eli de Gortari. El último dirigió la tesis con la que López Austin obtuvo el doctorado en 1980. El historiador chihuahuense se incorporó al Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM en 1965, quedando adscrito al Instituto de Investigaciones Antropológicas a partir de 1976. López Austin obtuvo el Premio Universidad Nacional y el Iichico Prize for Cultural Studies por el Institute for Intercultural and Transdisciplinary Studies (Tokio, Japón) en 1993. Y su *alma mater* lo nombró investigador emérito en 2000, siendo distinguido en 2011 con

la H. B. Nicholson Medal for Excellence in Mesoamerican Studies, otorgada por la Universidad de Harvard.

El ciclo universitario de López Austin produjo dos libros notables

— *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl* (1973) y *Cuerpo*

humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas (1980) —, los cuales lo internaron en las representaciones religiosas para concluir con los años que "el campo que me ha parecido más interesante para acercarme a la cosmovisión mesoamericana es el del mito". El historiador juarense concibe Mesoamérica como una unidad espacio-temporal que tiene expresiones particulares, pero al fin y al cabo integradas e históricas, esto es, que cambian con el transcurrir del tiempo, pero en el tiempo dilatado de la *longue durée*. Esta base cultural común, o "núcleo duro de la tradición mesoamericana", se desarrolló desde épocas muy tempranas; fue la basa sobre la cual emergieron los desarrollos particulares, diversos y unitarios a la vez.56

La hermenéutica de López Austin para adentrarse en el mito muestra bien la tensión entre unidad y diversidad dentro de la civilización mesoamericana, que

"no se caracteriza sólo por su unidad profunda, sino por su diversidad, por su enorme diversidad". El mito posee el núcleo duro del significado —común y relativamente inmune a las variaciones impuestas por los distintos pueblos al paso del tiempo— y múltiples narraciones, que precisamente dan cuenta de la diversidad: "como si se tratara de un peine, los mitos poseen un mismo lomo; pero cada uno, como diente aislado, no toca a los que lo flanquean" .57

Para prevenir a colegas y lectores el historiador advierte de su proceder metodológico, que conjuga la historia, la arqueología, la lingüística y la etnografía (posteriormente agregará la pictografía) en las primeras líneas de *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*:

Los mesoamericanistas no solemos tratar de esta manera los asuntos de la mitología. Con demasiada frecuencia preferimos la delimitación estricta de los problemas, y esto en forma tan precisa que, en vez de abrir una palestra a la discusión científica del mito, hemos creado con la especialización temática, geográfica, temporal o metodológica pequeños reductos en los que practicamos el diálogo de sordos. 58

Con base en esto, la pesquisa incorpora desde fuentes prehispánicas hasta relatos indígenas contemporáneos; transitará desde el norte de México hasta Centroamérica, incluyendo los códices coloniales y la tradición oral. Empero esto no quiere decir que las fuentes sean indiferenciables, ya que los mitos se resignifican históricamente "por medio de adiciones, de supresiones, de composiciones, confundiéndose las transformaciones con los orígenes". En lo que no hay duda es en la factibilidad de este análisis, si nos atenemos a la premisa teórica de la que parte López Austin siguiendo a Marx: "La complejidad

histórica de nuestra realidad presente nos permite comprender científicamente las realidades sociales de sociedades menos complejas". 59

La aproximación a los mitos de López Austin es desde el materialismo cultural, si bien no encontramos en su obra referencias explícitas a los autores de esta corriente que, bien sabemos, se ocuparon de la historia moderna y contemporánea. Como las demás creaciones humanas, los mitos son para el historiador juarense una práctica social, por eso afirma que "hay que ver al mito no como un misterio, sino como un sistema de conocimiento y expresión", rechazando en consecuencia la perspectiva que los aborda como elaboración personal de un "mitopoeta", un anacronismo inapropiado que ha seducido a los estudiosos de la literatura y la "filosofía" mesoamericanas. Esta perspectiva social "debilita la idea elitista de la cosmovisión surgida a partir del esfuerzo intelectual de sabios cortesanos, en favor de una percepción ordenada del mundo a partir de la vida común y del trabajo". 60

A López Austin le importan los mitos en sí mismos, pero también porque dan cuenta de relaciones humanas históricamente concretas. Para desentrañarlas, el investigador juarense sigue el camino inverso a cómo se presentan aquéllos, esto es, asume al mito como un producto social, pero estudia a la sociedad misma a partir del mito: de la representación fantástica de estos relatos derivan las relaciones reales, razón por la cual han de desmontarse los mitos para conocer el sustrato que encierran. Por eso el historiador afirma que "el estudio del mito da nuevas dimensiones al conocimiento histórico de la organización social, de las relaciones familiares o de las antiguas técnicas". Esto no lo lleva a considerarlos como "falsa conciencia", antes bien constituyen una forma de apropiarse del mundo desde las premisas de una cultura específica. Corresponderá en todo caso a la ciencia elucidar tanto el significado de los mitos como los elementos de realidad contenidos en ellos. Para su comprensión, la mejor herramienta la constituye "la visión globalizante de la ciencia histórica, que al enfrentarse a los heterogéneos problemas de los hechos humanos ha de echar mano a muy diversos recursos metodológicos y técnicos" .61

Tan relevante como su construcción social es la función ideológica del mito.

Para empezar, los mitos siguen vivos, dado que su reelaboración es un proceso continuo, histórico. Pero no sólo esto, el mito es un agente activo todavía en las sociedades contemporáneas pues —señala López Austin— "conserva aún sus

funciones propias en la vida de un buen número de habitantes del planeta". Visto así, el mito significa la realidad, orienta las prácticas, socializa la experiencia, refuerza los vínculos comunitarios. Ahora bien, el relato mitológico mesoamericano tiene un contenido ideológico conservador en la medida en que

"unifica los principios ordenadores del mundo dando las mismas leyes cósmicas a lo social y a lo natural". Es decir, el orden social existe desde el origen de los tiempos, corresponde a designios que atraviesan todos los procesos universales, es por tanto inamovible. De esta manera, aunque el mito guía la acción de los grupos hu-

manos, refuerza el *statu quo* en la medida en que “los hombres no transitan históricamente por las vías de las transformaciones técnicas y sociales, sino que poseen, por un orden cósmico y divino, una condición permanente, inmutable” .62 No obstante, el conflicto social y político no puede proscribirse, cuando más la dominación de unos pueblos sobre otros se disfraza con razones menos crudas:

En efecto, los conflictos religiosos no fueron producto del enfrentamiento de credos distintos. Suelen aparecer en la historia en forma de resistencia de un pueblo ante la imposición de un dios patrono de otro pueblo; pero esto no es sino la delgada máscara de una lucha por el poder, causante de la verdadera disputa. Se registran también los conflictos religiosos como fuentes aparentes de los que en realidad son conflictos políticos cuando la arbitrariedad de los déspotas no parece tener a mano una argucia mejor; son pretextos para la comisión de expolios. 63

Volvamos a la concepción de la historia de López Austin. Con Semo y Pereyra, el mesoamericanista la considera una ciencia. El propósito de la disciplina consiste en ofrecer explicaciones coherentes, rigurosas e integrales de las sociedades humanas en el tiempo. También como ellos, López Austin privilegia el estudio de los sistemas (en su caso, simbólicos) sobre los acontecimientos puntuales, sin implicar con ello que les reste importancia, simplemente no constituyen el foco de su objeto de estudio. Comparte además con aquellos marxistas la convicción de que el conocimiento histórico se produce como resultado de la interacción de los conceptos teóricos con los datos empíricos, que nos llegan a través de las fuentes documentales o de otra índole.

Aunque, dijimos, López Austin recurre a métodos y fuentes bastante diversas, eludiendo la estrechez del empirismo corriente de los historiadores. Con Braudel, el mesoamericanista mexicano se inclina por la *longue durée*, que da

cuenta de las transformaciones más lentas y al mismo tiempo más profundas, mientras que con Pierre Vilar el juarense concibe la disciplina como una

"historia total" en la cual todos los niveles de la realidad están relacionados anudándose en la sociedad. El conocimiento científico —asume López Austin—

es una aproximación sucesiva al objeto de estudio y, simultáneamente, la confrontación discursiva de las distintas posiciones que existen dentro del campo disciplinario, esto es, un ejercicio de ensayo y error depurado por la evidencia o por la aceptación de los mejores argumentos dentro de un intercambio leal y generoso entre pares, bajo el supuesto de que "todos contribuyen a la construcción de un mismo edificio". 64

Desde la filosofía de la praxis Jaime Labastida Ochoa (Los Mochis, 1939) planteó la relación entre sociedad y conocimiento. El poeta sinaloense se formó en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, teniendo por mentores a Wenceslao Roces, Adolfo Sánchez Vázquez y Eli de Gortari, al tiempo que acompañó a José Revueltas en la LLE. Tras la renuncia de Octavio Paz a la dirección de *Plural* —revista cultural de *Excélsior* a la que renunció el Nobel mexicano por el golpe de Luis Echeverría a la dirección del periódico en 1976

—, Labastida Ochoa se hizo cargo de la publicación hasta su desaparición. El poeta sinaloense, miembro del grupo conocido como La Espiga Amotinada (Eraclio Zepeda, Juan Bañuelos, Óscar Oliva y Jaime Augusto Shelley), ingresó en 1997 en la Academia Mexicana de la Lengua. Profesor desde 1961 en la facultad donde se formó, Labastida Ochoa recibió en 2008 el Premio Nacional de Ciencias y Artes, en 2016 el doctorado *honoris causa* por parte de la UAM y en 2017 el doctorado *honoris causa* por parte de la UNAM.

Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx (1969) marca la incursión de Labastida Ochoa en la filosofía marxista, elaborado con base en un curso que el filósofo mochiteco impartió en 1966 en la Facultad de Altos Estudios de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, cuando De Gortari era rector. Partiendo de la "teoría dialéctica del reflejo", el texto pretende develar el nexo del cartesianismo con el modo de producción, es decir, las condi-

ciones materiales que lo hicieron posible, asunto al que "aun en el campo marxista, se le ha dado escasa importancia o, lo que es peor, se le ha tratado con la mayor superficialidad aún". Por tanto, Labastida Ochoa procurará mostrar la forma o formas de producción prevalecientes en la época de Descartes y cómo el

filósofo "aplicó reflejamente estos principios en su modo de concebir el mundo".

Ahora bien, esto no significa que se trate de una correspondencia meramente mecánica, pasiva, dado que "las ideologías que se levantan sobre la superestructura tienen capacidad de reaccionar frente a ella" .65

Mientras las ideologías corresponden a las clases y representan un "reflejo invertido de la naturaleza", decayendo en consecuencia cuando desaparecen las clases con las que se corresponden, la ciencia y el arte —señala el poeta sinaloense— "son indiferentes a las clases", por tanto son capaces de perdurar y adaptarse a nuevos contextos históricos.66 Más aún, la ciencia resise a estos cambios porque

en tanto la ideología es una superestructura, la ciencia no lo es; que en tanto la ideología es un reflejo de las relaciones sociales de producción en lo que tienen de más caduco y perecedero, la ciencia es un reflejo correcto de la realidad objetiva mediada por el trabajo social. La ideología responde a los intereses de una clase, la ciencia sobrepasa esos intereses; la ideología es un reflejo deformado, la ciencia no. 67

En consecuencia, como hicieron otros miembros de su generación (lo vimos en Bolívar Echeverría), Labastida Ochoa recusó el absurdo estalinista de crear una "ciencia proletaria" en oposición a la "ciencia burguesa". No obstante, el marxismo del poeta sinaloense es más convencional que el de sus compañeros.

Para Labastida Ochoa, de acuerdo con la determinación que el modo de producción ejerce sobre las superestructuras, el mecanicismo cartesiano —que concibe a los animales como máquinas colocando al hombre como amo de la naturaleza— se ancla en el periodo manufacturero del capitalismo; corresponde a una época en

la cual el trabajo manual se realiza en cooperación, pero sin el empleo de máquinas (o a lo mucho máquinas simples), en la que las destrezas artesanales son indispensables para el óptimo resultado del proceso productivo en su conjunto. Esto —aclara el filósofo mochiteco— no supone una relación causal entre modo de producción y superestructuras, antes bien significa un condicionamiento histórico y social que las acota, pues "es el conjunto de las relaciones sociales, y no solamente la técnica, la que se refleja en una filosofía".

Pero, en la medida en que el sujeto es un agente activo que actúa sobre la naturaleza y la sociedad, la formulación del *cogito* cartesiano obedece a "la necesidad de escapar a las determinaciones de la mecánica", dado que el

mecanicismo no es más que "la *expresión ideológica* del periodo manufacturero de producción". Y esto ocurre porque Descartes es "el producto trágico de una conciliación entre la modernidad que se asoma impetuosa y el medievo, que se niega a desaparecer" .68

1 Therborn, *¿Del marxismo al posmarxismo?* , p. 103.

2 Facultad de Economía-UNAM, Archivo de Ruy Mauro Marini, Memoria, p. 29. www.marini-escritos.unam.mx (consulta: 28/05/2017).

3 *Ibid.*, pp. 1-2.

4 *Ibid.*, pp. 2-3.

5 Dos Santos, "André Gunder Frank", p. 2; Facultad de Economía-UNAM, Archivo de Ruy Mauro Marini, Memoria, p. 12. www.marini-escritos.unam.mx (consulta: 28/05/2017).

6 Marini, *Subdesarrollo y revolución*, pp. 8, 11, 25, 28 y 161; Marini, "Dependencia y subimperialismo", p.

vi.

7 Facultad de Economía-UNAM, Archivo de Ruy Mauro Marini, Memoria, p. 16. www.marini-escritos.unam.mx (consulta: 28/05/2017).

8 *Ibid.*, p. 25; Illades, *La inteligencia rebelde*, pp. 105-106.

9 Dos Santos, "André Gunder Frank", p. 3; Marini, *Dialéctica de la dependencia*, p. 32; Illades, *La inteligencia rebelde*, pp. 104-105.

10 Facultad de Economía-UNAM, Archivo de Ruy Mauro Marini, Memoria, pp. 39 y 44-45. www.marini-escritos.unam.mx (consulta: 28/05/2017); Sosa Elízaga, "Homenaje a Ruy Mauro Marini", pp. 10-11. Se cita el primero.

11 Gandler, *Marxismo crítico en México*, pp. 85 y ss.; José María Pérez Gay, "Bolívar Echeverría (1941-2010)", *La Jornada*, 16 de junio de 2010; Barreda, Aproximación a la crítica de la economía política de Bolívar Echeverría", pp. 59-60; Illades, *La inteligencia rebelde*, pp. 128-129.

12 Hans-Joachim Lieber (1923-2012) era profesor de filosofía y sociología en la Freie Universität Berlin, llegando incluso a ser rector. En sus cursos, Echeverría leyó *El capital*. Autores como Alfred Schmidt (1931-2012) y Hans-Jürgen Krahl (1943-1970) encabezarán la revisión de la crítica de la economía política en la década de los sesenta en Alemania. Barreda, "Aproximación a la crítica de la economía política de Bolívar Echeverría", pp. 62 y 66-67.

13 Gandler, "¿Quién es Bolívar Echeverría?", p. 5; Aguirre Rojas, "Bolívar Echeverría: *in memoriam*", p. 7; Adolfo Sánchez Rebolledo, "Miseria antisindical del régimen", *La Jornada*, 10 de junio de 2010.

Sánchez Rebolledo, Bolívar Echeverría, Carlos Pereyra, Rolando Cordera y Santiago Ramírez formaron un grupo de discusión después del movimiento estudiantil. Salvo Ramírez, los demás participarían en la formación de *Cuadernos Políticos*. Véase Pensado Leglise, *Adolfo Sánchez Rebolledo*, p. 65.

14 Echeverría, "Carlos Pereyra y los tiempos del 'desencanto'", p. 47.

15 Gandler, *Marxismo crítico en México*, pp. 96 y ss.; Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, p. 220; cit. en Gandler, "¿Quién es Bolívar Echeverría?", p. 5. Énfasis propio; Bartra, "Definición de cultura", p. 74.

Se citan los tres últimos.

16 www.bolivare.unam.mx (consulta: 4/09/216).

17 Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, pp. 24-25 y 50; Fuentes, "Crítica de la razón histórica", p. 96; Illades, *La inteligencia rebelde*, pp. 134-135. Se cita el primero. Bien mirada —dice Therborn—, "en la

'ciencia' que cultivaba Marx, la 'crítica' era un elemento central, y se entendía que esa crítica era científica". Therborn, *¿Del marxismo al posmarxismo?* , p. 84.

18 Benjamin, *Conceptos de filosofía de la historia*, pp. 69-70.

19 Echeverría, "El ángel de la historia y el materialismo histórico", p. 27.

20 Peralta, *El clóset de cristal*, pp. 47-48.

21 Sánchez Rebolledo, "Dos notas sobre Carlos Pereyra", p. 19; Rivas Ontiveros, *La izquierda estudiantil en la UNAM*, pp. 257-258; Torres-Ruiz, "Carlos Pereyra", pp. 197 y ss.; Sánchez Rebolledo, "¿Qué diría?", p. 35; Trejo Delarbre, "Indispensable", pp. 35 y 37; Monsiváis, "Carlos Pereyra y la cultura de la izquierda mexicana", p. 8. Se cita éste. La LCE resultó de la fusión de un segmento de la LLE de Revueltas con la Liga Comunista por la Construcción del Partido Revolucionario del Proletariado y la Unión Reivindicadora Obrera Campesina. Fernández Christlieb, *El espartaquismo en México*, p. 133. El comentario acerca del vínculo de Pereyra con "El Proletario" se atribuye a Mario Rechy Montiel, militante de la LCE. www.gnu.edu/~nsarchiv/nsaebb/nsaebb209/iinforme/tema07.pdf (consulta: 31/01/2011).

22 Salazar Carrión, "La lección", p. 26; Paramio, "Carlos Pereyra: Intervenciones filosóficas", p. 5; Sánchez Rebolledo, "Dos notas sobre Carlos Pereyra", p. 18; Paramio, "Carlos Pereyra", p. 28; Pereyra,

"Historia, ¿para qué?", p. 14; Krauze, "*Historia, ¿para qué?* ", p. 35; Zermeño Padilla, *La cultura moderna de la historia*, pp. 213-214. Se cita el penúltimo.

23 Suárez Molnar, *Explicación histórica y tiempo social*, p. 79; Pereyra, *El sujeto de la historia*, pp. 94, 97, 135 y 144; Pereyra, "La

tentación de pensar la historia", p. 6; Pereyra, *Configuraciones*, p. 79. Se cita éste.

24 Illades, *La inteligencia rebelde*, p. 121; Pereda, "Carlos Pereyra y la democracia", p. 195. Se cita éste.

25 Pereyra, *Configuraciones*, p. 153; Illades, *La inteligencia rebelde*, p. 124.

26 Pereyra, *Política y violencia*, pp. 11, 38 y 48; Pereyra, *Sobre la democracia*, p. 49. Un adelanto de *Política y violencia* fue publicado en *La Cultura en México*, *Siempre!* , 15 de agosto de 1973, pp. ii-vi.

27 Monsiváis, "Carlos Pereyra y la cultura de la izquierda mexicana", p. 12; Sánchez Rebolledo, "Dos notas sobre Carlos Pereyra", p. 14; Cordera, "Democracia, equidad y desarrollo", p. 31; Paramio, "Carlos Pereyra: Intervenciones filosóficas", p. 7; Salazar Carrión, "La lección", p. 28; Pereyra, *Sobre la democracia*, p. 42; Niszt Acosta, "Carlos Pereyra", pp. 176 y ss.; Pereyra, *El sujeto de la historia*, p.

237; Illades, *La inteligencia rebelde*, p. 138. Se cita el penúltimo.

28 Pereyra, *Filosofía, historia y política*, p. 629; Illades, *La inteligencia rebelde*, p. 140. Se cita el primero.

Sobre el liberalismo de Pereyra véase López-Guerra, "Socialismo, liberalismo, democracia", pp. 307 y 310.

29 José María Pérez Gay, "Homenaje a Carlos Pereyra", *La Jornada*, *La Jornada de los Libros*, 6 de agosto de 1988; José Woldenberg, "Pereyra contra tres tristes tesis tradicionales de la izquierda", *La Jornada*, *La Jornada de los Libros*, 6 de agosto de 1988; José Woldenberg, "Carlos Pereyra", *La Jornada*, 11 de junio de 1988; Raúl Trejo Delarbre, "Política sobre violencia", *La Jornada*, *La Jornada de los Libros*, 6

de agosto de 1988; cit. en Sánchez Rebolledo, "Dos notas sobre Carlos Pereyra", p. 19; "El consejo editorial", p. 3; Illades, *La inteligencia rebelde*, p. 141.

30 "Itinerario de un intelectual congruente, riguroso, singular", 2014; "Con la muerte de Córdova se perdió a un gran hombre, que

defendió sus ideales de izquierda", *La Jornada*, 2 de julio de 2014; Galindo,

"Recuerdo de Arnaldo Córdova", 2014.

31 Magdalena Galindo, "Recuerdo de Arnaldo Córdova", *Siempre!* , en línea, 15 de julio de 2014.

32 Woldenberg, "Arnaldo Córdova", 2014; "Itinerario de un intelectual congruente, riguroso, singular", 2014; Elena Poniatowska, "Arnaldo Córdova y el amor", *La Jornada*, 5 de julio de 2014; Bayle,

"Arnaldo Córdova sobre la izquierda de los sesenta", 2015; Adolfo Sánchez Rebolledo, "Arnaldo Córdova", *La Jornada*, 3 de julio de 2014.

33 "Itinerario de un intelectual congruente, riguroso, singular", 2014; Córdova, *La formación del poder político en México*, p. 32. Énfasis propio.

34 Pereyra, "Los proyectos históricos de México", s. p.

35 Córdova, *La formación del poder político en México*, p. 62; Córdova, *La política de masas del cardenismo*, p. 201.

36 Semo, "La actualidad de Arnaldo Córdova", p. 62; Córdova, *La ideología de la Revolución mexicana*, p.

28; Córdova, *La política de masas del cardenismo*, p. 34. Énfasis propio.

37 Semo, "La actualidad de Arnaldo Córdova", p. 62.

38 Córdova, "La política de masas y el futuro de la izquierda en México", en especial las secciones 2 y 3.

39 Illades, "Adolfo Sánchez Rebolledo", 2016.

40 Pensado Leglise, *Adolfo Sánchez Rebolledo*, p. 24.

41 *Ibid.*, p. 102. Se refiere al dirigente magisterial guerrerense Othón Salazar Ramírez, líder del Movimiento Revolucionario del Magisterio formado en 1957.

42 En la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM había en 1967 un pequeño grupo estudiantil, el Miguel Hernández, que "llenaba los pasillos con periódicos murales contra la guerra de

Vietnam y programaba actos —mesas redondas, recitales poéticos, música— que, suponíamos, debían interesar a los estudiantes". González de Alba, *No hubo barco para mí*, p. 45.

43 Sánchez Rebolledo, *La izquierda que viví*, p. 39.

44 Pensado Leglise, *Adolfo Sánchez Rebolledo*, p. 46.

45 Illades, "Adolfo Sánchez Rebolledo", 2016; Pensado Leglise, *Adolfo Sánchez Rebolledo*, p. 121.

46 Pensado Leglise, *Adolfo Sánchez Rebolledo*, p. 148.

47 Rolando Cordera, "Fito ayer y hoy… Siempre", *La Jornada*, 14 de febrero de 2016.

48 La primera parte del libro se subtitula "La fase prehispánica (proyección americana del 'modo de producción asiática'").

49 Bartra, "Mauro Olmeda y las sociedades precapitalistas", p. 116.

50 Olmeda, "Respuesta", p. 100.

51 Moraña, "Asedios críticos a una poética de la cultura", p. 10; Carr, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, p. 245; Concheiro y Rodríguez, "Roger Bartra", pp. 138, 144 y ss.

52 Bartra, *Marxismo y sociedades antiguas*, p. 19.

53 Bartra, *El poder despótico burgués*, p. 124; Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, pp. 42-43 y 298; Bartra, *La democracia ausente*, p. 221; Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 112; Illades, *La inteligencia rebelde*, pp. 63 y ss. Bartra elaborará la "deconstrucción de los problemas y las aporías de los discursos identitarios". Borsò, "Independencia y Revolución: de las utopías a las paradojas", p. 765.

54 Salmerón y Speckman, "Cosmovisión y mitos", p. 34.

55 *Ibidem*.

56 López Austin, "Las razones del mito", p. 20.

57 Salmerón y Speckman, "Cosmovisión y mitos", pp. 37 y 38; López Austin, "Las razones del mito", p.

74.

58 López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 11.

59 López Austin, *El conejo en la cara de la Luna*, p. 59; López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 46.

60 Salmerón y Speckman, "Cosmovisión y mitos", p. 37; López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 11; López Austin, *El conejo en la cara de la Luna*, p. 142.

61 López Austin, *El conejo en la cara de la Luna*, p. 41; López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 26.

62 López Austin, *El conejo en la cara de la Luna*, pp. 16 y 34.

63 López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 36.

64 Salmerón y Speckman, "Cosmovisión y mitos", p. 39.

65 Labastida, *Producción, ciencia y sociedad*, pp. 3, 34 y 40.

66 *Ibid.*, pp. 40 y 42.

67 *Ibid.*, pp. 42-43.

68 *Ibid.*, pp. 43, 92, 141, 184 y 163. Énfasis propio.

6

LA RENOVACIÓN TEÓRICA

Los setenta fueron años convulsos que condujeron a la izquierda a discusiones políticas intensas. El partido en el poder en 1973 perdía por primera vez voto mayoritario no obstante la alquimia electoral; crecía el sindicalismo independiente generándose la expectativa de resquebrajar el corporativismo priista; dos recesiones internacionales indicaban el fin de la expansión económica de posguerra; caían las últimas dictaduras europeas, mientras la izquierda socialista llegaba al poder en Chile por la vía democrática; las guerrillas se extendían en América Latina; varios partidos comunistas europeos se alejaban de la órbita soviética adoptando la línea eurocomunista; Estados Unidos se retiraba de Vietnam después de 10 años de intervención militar; el régimen mexicano pactaba una reforma política en 1977 para atajar su desgaste y canalizar electoralmente la competencia política. Con optimismo la izquierda y sus intelectuales vieron entonces una oportunidad.

El debate político tuvo consecuencias teóricas. Una de ellas fue la recuperación del pensamiento de Gramsci —en particular lo

concerniente a la hegemonía y a la estrategia para la toma del poder— y la recepción del marxismo althusseriano, tanto su problemática epistemológica como las reflexiones acerca de la reproducción social y los dispositivos de dominación estatal. Este capítulo trata de ambos autores. Al comunista italiano se le vinculará con tres coyunturas políticas en que el auxilio conceptual de su obra resultó importante para responder desde la teoría a las urgencias de la política contemporánea. La primera, cuando Adolfo Sánchez Vázquez postuló la filosofía de la praxis como la salida del marxismo "de la profunda crisis en que lo había sumido la bancarrota del estalinismo" .1 La siguiente, en el momento en

que intelectuales como Carlos Pereyra y Roger Bartra colocaron a la democracia en el centro de la reflexión de la izquierda, reivindicando una estrategia reformista para alcanzar el socialismo. La última, cuando Enrique Semo, el intelectual más influyente del PCM, intentó explicar el fracaso del proyecto socialista inaugurado con la Revolución rusa. En cuanto al filósofo francés, se llamará la atención con respecto de su influencia en las humanidades y la ciencia social mexicanas cuando sus categorías circularon por los recintos universitarios provocando la airada respuesta del marxismo humanista, representado por Sánchez Vázquez.

Otra faceta importante de la renovación teórica se relaciona con la historia, no para discutir los criterios de verdad de la disciplina ni tampoco para ocuparse de acontecimientos puntuales. Antes bien lo que interesó a los marxistas fueron los procesos de larga duración en los que se desplegaban los modos de producción, las formas específicas en que se presentaban empíricamente estos tipos ideales, combinados y siempre impuros, las cuales denominaron formaciones económico-sociales. Esto fue en parte deriva de la problemática althusseriana, pero en realidad remite a una discusión historiográfica de gran calado sobre el tránsito del feudalismo al capitalismo en Europa occidental, la cual resonó en Latinoamérica desde los sesenta, década en que la alternativa reforma o revolución quedó abierta con la Revolución cubana. Sobra decir que el debate llegó a México. Éste es el tercer tema del que nos ocuparemos.

LOS USOS DE GRAMSCI

Eric Hobsbawm, poco aficionado al elogio, consideraba a Gramsci “el pensador más original de Occidente desde 1917” .[2] Pueden nombrarse otros intelectuales eminentes que disputen ese honor, pero no hay duda de que el fundador del Partido Comunista Italiano (PCI) es el mayor teórico de la política que ha dado el marxismo, el diseñador de una estrategia alternativa al modelo insurreccional bolchevique, el incisivo analista de la cultura popular que iluminó la “historia desde abajo” y los subsecuentes “estudios subalternos”; el autor de brillantes apuntes acerca de los intelectuales, la organización de la sociedad y la construcción de la hegemonía ideológica de las clases dirigentes, o de las que aspiran a serlo. Todo ello en una corta vida de 46 años, 11 de ellos en el poco confortable “lugar de enunciación” de las cárceles fascistas, eludiendo la censura de quienes no obstante su imaginario cerril intuían el alcance de sus ideas.

Justo por esa condición casi clandestina de su producción intelectual, la obra de Gramsci fue apenas conocida por sus camaradas en la década que siguió a su muerte ocurrida en 1937; 20 años después era incluso admirado fuera de los círculos comunistas nacionales y, a partir de 1960, más allá de la península itálica. Durante el periodo eurocomunista, cuando el PCI del también sardo Enrico Berlinguer tuvo la presencia electoral más importante de su historia, el pensador nacido en 1891 alcanzó el culmen de su popularidad. Pero, a diferencia de otros teóricos marxistas muy celebrados en la *belle époque* del marxismo occidental, el colapso socialista no confinó el corpus gramsciano en las librerías de viejo.

Reconocido por propios y extraños, en Londres editaron una selección de las obras de Gramsci (*The Modern Prince*, 1956), en Moscú una antología en tres volúmenes (1957-1959), en Buenos Aires unos extractos de los *Cuadernos de la cárcel* (1958-1962), traducidos más adelante al portugués y publicados en Brasil (1966-1968). La edición completa de las *Cartas de la cárcel* apareció en 1965 y la monumental edición crítica de los *Cuadernos de la cárcel*, dirigida por Valentino Gerratana, culminó en 1975, ambas publi-

cadas en Turín por Giulio Einaudi. La recepción latinoamericana del legado gramsciano ocurrió en dos etapas: primero, como parte de la apertura del marxismo oficial posterior al XX

Congreso del PCUS (1956); después, al declinar la vía armada en la década de 1970.[3] Esa vez, el comunista italiano se leyó en paralelo a Louis Althusser y a Nicos Poulantzas, lo cual desdibujó un poco su perfil y devaluó la originalidad de su aporte a los ojos de los jóvenes marxistas. En México, Grijalbo, Siglo XXI y Era dieron a conocer la parte sustantiva de la obra del pensador sardo: aquélla arrancó la Colección 70 con *La formación de los intelectuales* (1967); Siglo XXI con la *Antología* (1970) a cargo de Manuel Sacristán; Era con la traducción completa de la edición del Instituto Gramsci de los *Cuadernos de la cárcel* (1981-1984) y de las *Cartas de la cárcel* (2003). José Aricó levantó la bitácora continental del pensador italiano:

se ha introducido en la cultura latinoamericana hasta un grado tal que muchas de sus categorías

analíticas integran el discurso teórico de los cientistas sociales, de los historiadores, críticos e intelectuales y hasta penetraron, por lo general de manera abusiva, el lenguaje usual de las organizaciones políticas de izquierda o democráticas.[4]

El marxismo de la década de los sesenta estaba muy influido todavía por el dogmatismo soviético, profusamente difundido en México y Latinoamérica por los manuales de la Academia de Ciencias de la URSS que Wenceslao Roces y Adolfo Sánchez Vázquez contribuyeron a traducir.[5] Vicente Lombardo Toledano, la figura más relevante del marxismo mexicano de la primera mitad del siglo XX, interpretó la historia nacional desde la perspectiva del materialismo histórico, lo que lo condujo a romper con la filosofía de la intuición de su maestro Antonio Caso, dado que "el idealismo, negador de la capacidad de la razón para conocer la esencia de las cosas, insiste en perpetuar el orden social que agoniza". José Revueltas, un tiempo muy cercano a Lombardo, renovó el marxismo nacional después de su segunda expulsión del PCM, sobre todo porque amplió su horizonte con los aportes de la nueva

izquierda europea, convirtiéndose en el gurú intelectual de la generación de 1968. Entre tanto, la revista *Historia y Sociedad*, dirigida por Semo desde su fundación en 1965, comenzaba a ofrecer un panorama emancipado parcialmente del canon soviético.6

Fue la filosofía, sin embargo, la plataforma desde donde se lanzó la acometida más poderosa contra aquella ortodoxia. *La filosofía de la praxis*, de Sánchez Vázquez, puso en la discusión el humanismo socialista (desarrollado por Jean-Paul Sartre en Francia; E. P. Thompson, Raymond Williams y Richard Hoggart en Inglaterra, entre otros), el cual ganó terreno dentro del comunismo oficial con el ya referido informe secreto de Jruschov que condenaba los crímenes de Stalin. El antihumanismo teórico de Althusser, asumido en México por Pereyra, sería el envés de aquél: "el tema del 'humanismo socialista', la interpretación 'humanista' de la obra de Marx, se han impuesto progresiva e irresistiblemente en la filosofía marxista reciente, al interior mismo del partido comunista soviético y de los partidos comunistas occidentales", aseguraba el profesor de la École Normale Supérieure. 7

Gramsci y Sánchez Vázquez concibieron el marxismo como una filosofía de la praxis, esto es, como un pensamiento para la acción en la que el objeto y el

sujeto no están disociados, pero cada uno llegó por vías distintas a esa conclusión: el comunista italiano con base en la obra de Benedetto Croce y Giovanni Gentile, desde donde leyó a Marx; en tanto que el profesor andaluz a partir del descubrimiento de los escritos de juventud del autor de *El capital*.

Sánchez Vázquez consideró que Gramsci concibió la política como actividad colectiva productora de la realidad misma, basada en el presupuesto de "que la realidad existe como praxis, o sea, como realidad inseparable de la actividad práctica, transformadora, del hombre". 8

La recuperación del comunista sardo a cargo de Sánchez Vázquez giró en torno de esta concepción filosófica, tema fundamental en la obra del pensador hispano-mexicano, dejando de lado ele-

mentos capitales de su teorización: las superestructuras, la autonomía de la política, los intelectuales y la hegemonía.

Esto no obstó para que el profesor universitario destacara el aporte fundamental de Gramsci:

En pocas palabras, pretendía acentuar el papel del factor subjetivo en la historia real, de la conciencia y la actividad revolucionaria de los proletarios y, al destacar ese papel de la subjetividad, reaccionaba contra un marxismo "perezoso" que transformaba el papel de los factores objetivos y, particularmente, el desarrollo de las fuerzas productivas, en la negación del papel de la actividad práctica revolucionaria, lo que se traducía en el más vulgar reformismo y oportunismo. 9

Fue la siguiente generación de marxistas, acuciada por el reclamo democrático (nacional y dentro del "socialismo realmente existente"), quien se haría cargo de estos otros aspectos de la problemática gramsciana. Facilitó esta aproximación el *boom* de los estudios sobre esta materia en Italia y Francia, la publicación en castellano de parte de los escritos de Gramsci, la apertura de Ediciones de Cultura Popular —ligada con el PCM— a la discusión en torno al comunista italiano y la presencia del exilio latinoamericano en México, en particular, el grupo que editó en Córdoba, Argentina, a partir de 1963, la serie de Cuadernos de Pasado y Presente, y que entre 1971 y 1976 se hizo cargo de la sede argentina de la editorial Siglo XXI. Exiliados algunos de ellos en México se incorporaron a la matriz de la editorial, dirigida entonces por Arnaldo Orfila.

Allí continuaron tanto la edición de los Cuadernos como la publicación de la Biblioteca del Pensamiento Socialista, dirigida por Aricó. 10

Los derechos humanos, el antiautoritarismo y la democracia (en registros

diversos) constituyeron las ideas motrices de la protesta juvenil de 1968, enmarcadas todas ellas dentro de la revuelta contra el orden mental y moral dominante. 11 En las filas del PCM, de la nueva izquierda y dentro de las corrientes nacionalistas emergieron

voces y elaboraciones teóricas dispuestas a hacerse cargo de la nueva circunstancia. Entre ellas, las de Pereyra y Bartra, importantes también por recuperar las herramientas teóricas gramscianas, particularmente en lo que respecta a la reivindicación de la política, las objeciones al economicismo y la elucidación de las condiciones de posibilidad de la hegemonía de las clases subalternas.

Pereyra ahondó en el concepto de bloque histórico en *Configuraciones: teoría e historia*. Por esa época bastante afín al marxismo althusseriano, el filósofo mexicano tiñó el concepto gramsciano con el de "sobredeterminación", elaborado en 1962 por el controvertido "caimán" de la École Normale Supérieure. En esta lógica, dirá Pereyra, la esfera económico-social constituye la determinación en última instancia, pero "las contradicciones surgidas en esta base de la sociedad sólo tienen realidad histórica según la manera como se resuelvan en el nivel de las actividades superestructurales, el que funciona, en consecuencia, como elemento decisivo". 12

Los agentes encargados de entrelazar la estructura con la superestructura —

sus "funcionarios"— son los intelectuales, quienes en el sentido gramsciano conformaban una categoría social que iba más allá de las figuras prominentes de la cultura y que, en el día a día, dirigían a la sociedad en todos sus planos (la empresa, la política, la ciencia, las artes, etcétera). Más allá de sus deseos de constituirse como una clase aparte, los intelectuales están ligados a las distintas clases, por esta razón Gramsci denomina orgánicos a los "que toda clase nueva establece consigo" .13 teniendo como función principal sentar las bases consensuales de la hegemonía política de cada una de éstas a través de la homogeneización ideológica. Logrado esto, las clases dominantes se transforman en dirigentes.14

Como decíamos desde el principio, las clases subalternas, con pocos intelectuales a su disposición, requieren del intelectual colectivo (el partido o

"Príncipe moderno") para "crear su propia categoría de intelectuales orgánicos". 15 El partido tendría la responsabilidad de arti-

cular a los distintos segmentos de la clase trabajadora y darle unidad ideológica; ganar terreno dentro

de la sociedad civil por medio de una estrategia de "guerra de posiciones" para articular a su alrededor a distintas clases con el fin de dar lugar a una hegemonía (coerción + consenso) que le permita hacerse del Estado y constituir un nuevo bloque histórico. [16] En función de eso, señalará Pereyra en *El sujeto de la historia*, "la transformación de la sociedad no puede ser el resultado 'jacobino'

de la acción de unos cuantos: sólo es concebible como un verdadero hecho de masas". [17]

La revisión del vínculo entre el Estado y la sociedad civil emprendida por Pereyra tuvo por trasfondo el distanciamiento cada vez mayor de las posturas leninistas en cuanto a la organización partidaria y de la perspectiva revolucionaria (incipiente todavía en su "momento" althusseriano), aunque no todavía la convergencia con el liberalismo que se advierte en el segmento final de su obra. De allí el reconocimiento inmediato de Gramsci como "precursor en la tarea de pensar caminos al socialismo distintos al establecido por la Revolución rusa". La tesis básica de su aproximación a este aspecto crucial de la problemática gramsciana fue aceptar la imbricación de la sociedad civil (ámbito de los intereses privados) con el Estado, ya que admitir su "completa exterioridad" supondría adoptar el planteamiento liberal según el cual aquél únicamente reduce la esfera de su acción "a la tutela del orden público y del respeto de sus leyes", así como negar que en la teoría política del comunista italiano estuviera implícita la extinción del Estado.[18] Tampoco era aceptable confundir la sociedad civil con la sociedad política, cuya suma sería el Estado, dado que organismos tales como medios de comunicación, sindicatos o escuelas son instituciones propias de la sociedad civil y, en consecuencia, abiertas a la lucha de clases. [19]

En noviembre de 1977, el PCM y el Partido Comunista Francés (PCF) emitieron en París una declaración conjunta que definía la orientación estratégica para los siguientes años, tácticas acordes con ella y el abandono de algunos de los principios doctrinarios ("dictadura del proletariado", "internacionalismo proletario"); de

tal manera que se acordó la independencia con respecto del movimiento comunista internacional, hegemonizado por el PCUS, la adecuación de la estrategia con base en la situación específica de cada país, la lucha democrática como eje articulador de la acción partidaria —incluyendo la disputa electoral por puestos de representación popular— y una política de alianzas

donde cupieran las clases medias, los sectores emergentes, los jóvenes y las mujeres. [20]

Con este giro eurocomunista en curso, Bartra escribió *El poder despótico burgués* y *Las redes imaginarias del poder político*, dedicando algunas páginas a discutir las tesis de Gramsci con respecto del Estado y la "guerra de posiciones"

como estrategia política para alcanzar el poder en países con una sociedad civil robusta. En el primero, todavía inscrito en la temática campesina de la primera etapa de su obra, el antropólogo mexicano-catalán encontró un modelo similar en Hegel (sociedad civil – clases sociales – Estado), Marx (sociedad civil –

apariencia de autonomía del poder político – Estado) y Gramsci (estructura económica – sociedad civil – Estado) con respecto al esquema de funcionamiento del modo de reproducción social, diluyendo toda la originalidad que otros encontraron y aún encuentran en la formulación gramsciana. [21]

En una enunciación más que pesimista de la democracia, Bartra advertía la tendencia moderna en la cual "el Estado invade a la sociedad", en una suerte de fusión "de la burguesía dominante con los aparatos de gobierno; la clase civil que verdaderamente entra de manera directa en el Estado es la clase explotadora". Ya declaradamente eurocomunista, al punto que algunos de sus adversarios dentro del partido le recriminaron su simpatía hacia las "corrientes italianizantes", el antropólogo mexicano-catalán matizó algunos pasajes sombríos de *El poder despótico burgués*. Es así que en *Las redes imaginarias del poder político* destacó la raíz gramsciana de la posición eurocomunista con respecto de la transición socialista en países con una sociedad civil desarrollada, en los cuales ésta no pasaría por una destrucción del Estado, por lo que la lucha democrá-

tica desempeñaría un papel crucial para alcanzar este objetivo. Como Pereyra, Bartra consideraba que "la democracia representativa —llamada

'formal' o 'burguesa'— ha constituido una poderosa arma de la clase obrera en su lucha por el socialismo" .22

Quienes defendieron la impronta leninista del partido en el debate de comienzos de la década de los ochenta, con Semo a la cabeza, también habían asimilado el pensamiento de Gramsci. De esta manera, la explicación que ofreció el historiador búlgaro-mexicano de la debacle socialista a final del decenio empleaba el concepto de "revolución pasiva", llevándolo a observar que el desmoronamiento del bloque soviético representaba "el *colapso de un intento*

civilizador ", iniciado con la Revolución de Octubre y concluido con las Revoluciones de Terciopelo en Europa del Este. Por su naturaleza, "la revolución de 1989 fue conservadora, porque fue provocada para consolidar un sistema, no para abolirlo". Mientras en la URSS (que desaparecería meses después de la publicación del libro de Semo), "Gorbachov y su grupo son protagonistas de uno de los intentos de revolución pasiva más sorprendente de la historia".

Recurriendo ahora a Trotsky, el balance final del historiador arrojaba que las fuerzas de la burocracia dominante, y no la oposición que pugnaba por un socialismo democrático (por ejemplo, Nuevo Foro en la RDA), fueron quienes se impusieron, pudiéndose prever que intentaran afianzarse como clase. La conclusión de Semo retomó la noción de "guerra de posiciones": "ninguna revolución puede imponer el nuevo sistema de un solo golpe, y el acceso al poder de las fuerzas del socialismo es sólo un momento, no la culminación del proceso" .23

Con el declive del comunismo, en la arena política, y del marxismo, en las disciplinas académicas, el pensador sardo perdió un palmo del terreno ganado en el debate público en 25 años. No obstante, se apuntó el logro —señalado por Aricó— de que sus categorías fueron asimiladas por las ciencias sociales de tal forma que son ya de uso corriente términos como hegemonía, consenso y coacción, bloque histórico, aparatos hegemónicos, revolución pasiva,

guerra de posiciones y guerra de movimientos, intelectual orgánico, además de la influencia en los estudios culturales que desarrollaron el concepto de

"subalternidad" y entre los historiadores sociales que recuperaron la "historia desde abajo". Quizá Gramsci sea el teórico comunista que libró con mayor éxito la caída del Muro de Berlín.

LA "MODA" ALTHUSSER

En cambio, Hobsbawm consideraba a Althusser una moda pasajera. 24 No obstante, su huella en el marxismo latinoamericano fue intensa. *La revolución teórica de Marx*, conjunto de textos del filósofo francés de principios de los sesenta, fue traducida al español por Marta Harnecker y publicada por Siglo XXI en 1967, editorial que dos años después daría a conocer en México *Para leer* El

capital, traducido también por la socióloga chilena quien, como muchos jóvenes marxistas latinoamericanos, asistió a los célebres seminarios del filósofo galo. A principio de los sesenta —recuerda Étienne Balibar—, el profesor de la École Normale Supérieure de París:

recibe la invitación de sus alumnos filósofos de diferentes promociones para que organice un curso abierto a un público amplio. Lo hizo en forma de *seminarios*, en los que sólo intervenía en tanto que *primus inter pares*, pero cuyo impacto sería decisivo para toda una generación. La serie comenzó en 1961-1962 con "El joven Marx", y continuó en 1962-1963 con "Los orígenes del estructuralismo", en 1963-1964 con "Lacan y el psicoanálisis" y culminó en 1964-1965 con "Para leer *El capital* ", base de la obra colectiva del mismo título [...] en el transcurso de unos meses, Althusser se hizo famoso y pasó a ser inspirador de una "escuela" filosófica, efímera a decir verdad, pero que dio lugar también a violentas polémicas políticas.25

A juicio de Balibar, dentro del corpus althusseriano "hay por lo menos un libro muy grande, por su escritura, su objeto, su complejidad teórica y su ajuste a los problemas del tiempo que lo suscitó: hablo precisamente de *La revolución teórica de Marx* ". 26 En México, sin embargo, la reacción inicial hacia éste fue de desconcierto,

cuando no de abierto rechazo, de acuerdo con la temprana experiencia de Enrique González Rojo:

A raíz de la publicación de la primera edición española de *Pour Marx*, fui invitado a la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM para impartir una conferencia sobre este libro. Mi primer contacto con el pensamiento althusseriano, no tengo inconveniente en confesarlo, fue en extremo lamentable, porque lo leí desde una obcecada posición "tradicionalista", llena de desconfianza por los "epígonos" del marxismo de los cuales se descubre tarde o temprano la cola oculta del revisionismo.27

Pensador abierto, González Rojo se daría cuenta de que el filósofo nacido en Argelia era más que eso, de tal manera que, en una segunda conferencia sobre el tema, ésta en 1971, comprendió "que la mayor parte de las críticas que había enderezado contra Althusser en mi primera charla carecían de sentido y no eran otra cosa que una crítica *ideológica* [...] a su novedad filosófica". De acuerdo con el poeta, Althusser es quien sienta las bases de una epistemología marxista al formular las condiciones de toda práctica que son las mismas que posee la estructura de la práctica económica. Esto no quiere decir que todas aquéllas la repliquen, o menos aún que deriven de ésta, antes bien significa que poseen una

matriz común, teniendo cada una autonomía relativa con respecto de la estructura económica.28

González Rojo considera que no obstante sus grandes aportes, Althusser no advierte la articulación entre el ser social y la práctica teórica "basada en la conciencia verdadera", esto es, científica. Le parece también insatisfactorio el concepto de "determinación" empleado por el filósofo francés, por lo que propone el de "condicionamiento". Tampoco —destaca González Rojo— hay lugar en el pensamiento althusseriano para conceptualizar la "clase intelectual", pues el filósofo galo reduce el conflicto social a la contradicción capital-trabajo.

Partiendo de la caracterización del PCM hecha por Revueltas —quien constató su

"inexistencia histórica" en el *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*— el poeta discrepa de Althusser al considerar que el PCF "es un partido no sólo burocrático y reformista sino *irreal*, es decir, no es la vanguardia científico-revolucionaria de la clase obrera francesa.29

También la filosofía de la historia de Pereyra, dijimos, mostró la marca althusseriana. Ya en *Política y violencia* el filósofo mexicano empleó el concepto de "aparatos ideológicos del Estado" para caracterizar al Estado en sentido amplio, además de asumir el antihumanismo teórico de Althusser al abandonar

"el concepto abstracto de 'hombre'", caracterizando al Estado como "el imperio de una clase sobre otra basado en los medios de una violencia supuestamente legítima". 30 Y en *Configuraciones: teoría e historia* planteó la cientificidad de la historia partiendo de la epistemología del filósofo nacido en Argelia, de manera tal que la práctica teórica procesaría el conocimiento empírico de los historiadores con el fin de elaborar conceptos con capacidad explicativa, tomando de Althusser la noción de "temporalidad diferencial", que indicaba distintos niveles de la estructura provistos de una historicidad singular, con un ritmo específico, determinados de manera particular y que requerían su propia reconstrucción factual, siendo sin embargo cruciales la economía y la política que dotaban de unidad al proceso histórico en su conjunto.31

El sujeto de la historia empleó también las herramientas althusserianas para elaborar la tesis según la cual la historia se hace a sí misma, es un "proceso sin sujeto" que no responde a ninguna finalidad, ley, voluntad, trascendencia, acción intencional o clase revolucionaria. Esto supone, de acuerdo con Pereyra, que la dinámica histórica es provocada por la confrontación entre las clases sociales

que activa el movimiento de la estructura. Los agentes históricos toman decisiones en función del campo de posibilidades que las circunstancias permiten, quedando su elección enmarcada por "la situación objetiva" que no pueden rebasar. Incluso la contingencia opera dentro de los límites fijados por las determinaciones estructurales. La "causalidad dialéctica" daría cuenta del curso his-

tórico entendido como un "sistema en proceso". Dentro de la lógica impuesta por éste, los actores sociales realizan una función dentro del todo, son vectores involuntarios, conscientes en el mejor de los casos de la estructura económico-social. No obstante, el curso histórico no es fatalmente inevitable, dado que siempre intervienen contratendencias y sobredeterminaciones, pero donde a fin de cuentas "el sujeto de la historia es el propio proceso histórico, ella se hace a sí misma". 32

Nunca se detuvo Pereyra a revisar la función de los controles empíricos en la disciplina histórica, ni tampoco realizó el recorrido inverso e ineludible desde la historiografía hacia la teoría, soslayando la contribución de aquélla, específicamente la historiografía marxista, a la construcción de la teoría de la historia. Tan es así que consideró interlocutor de su obra "no propiamente al historiador porque difícilmente se plantea explicar conscientemente los problemas teóricos de su quehacer historiográfico, sino a la gente que reflexiona sobre problemas de teoría de la historia". Acaso Pereyra habría encontrado algunas respuestas útiles a sus preguntas, la superación de varias antinomias y no pocos elementos pertinentes para remontar la crisis conceptual que asoló al marxismo. Al respecto, bien señala Perry Anderson que, después de la polémica de E. P. Thompson con Althusser: "con una seriedad y una severidad inusitadas la teoría es historia; e, igualmente, de una forma tradicionalmente eludida con anterioridad, la historia es teoría, con todas sus exigencias" .33

Jorge Castañeda Gutman y Enrique Hett propusieron en *El economismo dependentista* (1978) "recolocar el objeto real de las teorías del subdesarrollo-dependencia en el ámbito de *El capital* y del *Imperialismo, fase superior del capitalismo*, de la que los avatares de la lucha política y la ideología economicista lo habían desplazado" .34 Esto es de nueva cuenta la tentativa de separar la ciencia de la ideología de acuerdo con el *dictum* althusseriano. Por ello, en un arrebato de modestia, advierten sin más al lector que:

Quienes hayan leído los textos de Louis Althusser, de Étienne Balibar y de Suzanne de Brunhoff comprenderán de inmediato

que sin ellos no sólo no hubiera sido posible nuestro intento sino que nuestros eventuales aciertos son el simple resultado de sus conceptos en un campo particular. A tal punto que, para no sobrecargar el texto hemos omitido numerosas referencias por considerarlas obvias.35

Las distintas versiones de la teoría de la dependencia flaquean a juicio de los economistas mexicanos porque confunden el objeto real con el objeto de conocimiento por lo que no pueden plantear adecuadamente la problemática concerniente al imperialismo y sus efectos dentro del mundo subdesarrollado, asumiendo equivocadamente que el rezago de los países dependientes es consecuencia del progreso material de las naciones avanzadas. Antes bien, su aproximación meramente ideológica (que se queda en las apariencias) impide a la teoría de la dependencia identificar a la lucha de clases como el meollo del marxismo (científico) y, en consecuencia, sus exponentes quedan atrapados en

"el sofisma según el cual los países ricos 'explotan' a los países pobres", lo que equivale a "cerrar los ojos ante la realidad de la verdadera explotación" (del capital sobre el trabajo); lo cual no hace sino comprobar la permeabilidad de estos teóricos de la izquierda hacia el "derecho burgués" y "su respeto por la propiedad privada". La concepción pequeñoburguesa de la política por parte de los dependentistas deviene "en una concepción humanista de los hombres y en una concepción economicista de la historia" ,36 pecados capitales del humanismo marxista de acuerdo con Althusser.

El viraje eurocomunista del PCM hacia finales de los setenta generó una fuerte discusión política en donde participó Castañeda Gutman quien, formando parte del grupo liderado por Semo, consideró que el partido había abandonado la tradición revolucionaria en favor del verticalismo interno y descentrando a la clase obrera como sujeto revolucionario, pues, en algo más que palabras, el

"poder democrático obrero" ocupaba ahora el sitio históricamente asignado a la

"dictadura del proletariado", objetivo estratégico de la revolución socialista. En la prensa nacional, Castañeda Gutman reivindicó la

vía revolucionaria para la toma del poder, a la clase obrera como el sujeto social que la realizaría y al partido leninista de cuadros como la vanguardia política de aquélla. Dentro de la gran oportunidad que a su juicio ofrecía el país, verificaba el distanciamiento del PCM de la lucha de clases, siendo esto la expresión práctica de la crisis teórica,

política, ideológica y organizativa que padecía, razón por la cual demandaba el inmediato cambio de estrategia política. 37 Objeciones similares le hizo Althusser a la dirección del PCF en los famosos artículos publicados por *Le Monde* en abril de 1978, responsabilizándola de haber sometido a la organización partidaria "al modelo del Estado burgués, que encabeza la lucha de clase de la burguesía, *apartándose de las posiciones* que pueden garantizar el futuro de las luchas obreras y populares" .38

Luis Salazar Carrión se hizo cargo de la revolución filosófica de Marx sirviéndose de la rectificación hecha por Althusser a su tesis original con respecto del corte epistemológico marxiano, rectificación donde matizó la

"tendencia teoricista" de sus primeros escritos. Bajo el implícito según el cual la filosofía "representa la lucha de clases del pueblo en la teoría" ,39 en *Marxismo y filosofía: un horizonte polémico* (1983) sostuvo tanto que había una filosofía marxista (el materialismo dialéctico) como que ésta representaba la superación de las precedentes, al imponerse por vez primera en la historia de la filosofía el materialismo sobre el idealismo y al concebirse como una práctica social más, incluso sirviéndole conscientemente a las otras pues, como advertía Althusser contra la pretensión de la filosofía de no tener "un espacio exterior", el marxismo afirma que la filosofía ciertamente tiene "un exterior" o por decirlo en mejores palabras: que la filosofía no existe más que por ese "exterior" y para él. Este exterior (que la filosofía quiere hacerse la ilusión de someterlo a la Verdad) es la práctica, las prácticas sociales. 40

De acuerdo con Salazar Carrión, quien como otros althusserianos leyó a Marx a través de Lenin, la singularidad del marxismo residía en la fusión de una ciencia revolucionaria (el materialismo

histórico) con el movimiento obrero, misma que implicaba “una forma también inédita de articulación del saber con la política”. Colocada la ciencia de las formaciones sociales dentro de una perspectiva comunista, la lucha de clases constituiría su objeto teórico, en tanto que el instrumental filosófico permitiría “asumir una posición en el antagonismo de clases y ayudar al reconocimiento y, por tanto, al conocimiento de este antagonismo práctico material” .41

La respuesta al althusserianismo llegó justamente desde el marxismo humanista, primero por Revueltas y de manera mucho más amplia desde la

“filosofía de la praxis” de Sánchez Vázquez. En breve comentario (agosto de

1970) a la edición mexicana de *La revolución teórica de Marx*, Revueltas rechazó el “corte epistemológico” propuesto por el profesor de la École Normale Supérieure: “No existe tal ‘puesta en pie’ de Hegel por Marx, ni este ‘corte epistemológico’ con los escritos de [18]43-44” .42 Mientras que *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser* (1978), de Sánchez Vázquez, fue el empeño más riguroso desde el habla castellana por desmontar la “práctica teórica”, dispositivo epistemológico y político postulado por aquél:

Toda la obra de Althusser se juega en esta contradicción fundamental: entre el teoricismo afirmado en sus primeros trabajos y el intento posterior por superarlo. En verdad, el marxismo althusseriano se juega ahí, pues no se trata de una contradicción cualquiera para un teórico marxista y un militante comunista. En ella está el propio significado del marxismo como relación adecuada entre la teoría y la práctica o como teoría cuyo verdadero destino es el de fundirse con el movimiento obrero.43

El teoricismo del filósofo francés adolecía de falencias importantes de acuerdo con Sánchez Vázquez. Desdeñaba en primer lugar la conciencia que la clase obrera adquiere por sí misma ya que la consideraba parte de la ideología burguesa, la única realmente existente antes de que el partido proveyera a los trabajadores de la ciencia marxista. 44 En segundo término, porque la práctica teóri-

ca nunca regresaba al objeto real, reduciéndose a un movimiento del pensamiento, extendiendo el método de las ciencias formales al conjunto de las ciencias y, por tanto, dejando de lado cualquier control empírico: es una práctica carente de materialidad. En tercer lugar, rompía el binomio universalidad-singularidad existente en la realidad misma, concibiendo la universalidad como resultado de la teoría. A pesar de las tentativas althusserianas para corregir esta postura, "su error, franca y abiertamente reconocido, fue el teoricismo", para el que no había otra salida que cancelar la "autonomía absoluta de la 'práctica teórica'", así como abandonar la noción de "corte epistemológico", esto es, deshacerse de sus planteamientos fundamentales, 45 cosa que, según el filósofo hispano-mexicano, logró hacer Althusser en su crítica frontal a la dirección del PCF:

Ahora, a la vista de los artículos de *Le Monde*, en la medida en que sus planteamientos en cuestiones de organización afectan al problema medular de las relaciones entre la teoría y la práctica, llegamos a la conclusión de que, en este problema, Althusser alcanza un punto de no retorno en su teoricismo anterior

[…] a Althusser corresponde sacar todas las conclusiones teóricas de ello para derribar así, de una

buena vez, los pilares teoricistas que, hasta los artículos de *Le Monde*, habían permanecido intactos.46

Jaime Labastida también objetó el "corte epistemológico" althusseriano en el cual notaba un desinterés injustificado por el planteamiento genético (histórico) optando por uno de carácter sincrónico, lo que nublaba en lugar de esclarecer el tránsito de la obra de juventud a la madurez intelectual de Marx. Más "cartesiano que marxista", el filósofo francés abandonaba el materialismo en favor del

"idealismo subjetivo", y la dialéctica, para arrojarse en brazos del "método estructuralista" que no era otra cosa que el "método neomecanicista"; en su disputa contra el empirismo adoptaba la postura racionalista. Las consecuencias políticas eran todavía peores, pues colocaban a Althusser en el mismo plano revisionista que

Eduard Bernstein, actualizándolo. Su filosofía correspondía a la etapa actual, "estabilizadora", del capitalismo contemporáneo, haciendo indispensable para los marxistas revolucionarios "luchar contra esta tendencia profundamente conservadora" .47

Otro crítico del cientificismo althusseriano fue Bolívar Echeverría. De acuerdo con el filósofo ecuatoriano-mexicano el marxismo postula una modernidad alternativa que trascienda el capitalismo. Este discurso comunista está esbozado en las *Tesis sobre Feuerbach*, las cuales lee en sintonía con los *Manuscritos de París* y *La ideología alemana*, reordenándolas en cuanto a su problemática. Al igual que Sánchez Vázquez, para Echeverría la praxis social constituye el elemento cardinal del materialismo marxista. Ésta permite intervenir en el mundo, transformarlo mediante el trabajo, ir más allá de su mera contemplación con la que se conformaba el idealismo alemán. Para el filósofo ecuatoriano-mexicano la crítica radical del orden burgués es posible gracias al espacio conceptual creado por su negación revolucionaria. Al "marxismo oficial", que de Kautsky a Althusser intentó convertir al marxismo en ciencia, Echeverría contrapuso los "marxismos marginales" —de Rosa Luxemburgo a Rudi Dutschke— que conservaron la perspectiva crítica y el radicalismo revolucionario; solamente éstos mantenían vigencia después de la caída del

"socialismo realmente existente". 48

No obstante las críticas de tirios y troyanos, en la oración fúnebre con motivo de la muerte de Althusser, ocurrida el 22 de octubre de 1990, Balibar, el más cercano de sus discípulos, destacó tres tesis del maestro que habían pasado la

prueba del tiempo:

Hay un corte epistemológico (en Marx o en otros). *Hay lucha de clases en la teoría* (porque la lucha de clases no puede ser acantonada fuera de la teoría). Hay aparatos ideológicos del Estado (comprendidos los aparatos "invisibles", aquellos que parecen los más independientes del Estado). ¿Podríamos decir que esas tesis son en sí mismas verdaderas? Bien podrían serlo, puesto que en sus 15 o 20 años de vida han podido ser eludidas, pero no refutadas. 49

La “moda” Althusser, como lo indica el término, resultó efímera, no porque fuera irrelevante el aporte del filósofo francés, porque lo desplazaran en México corrientes marxistas más novedosas o gracias a la victoria intelectual de sus críticos. En su caso, el cambio del contexto mundial y nacional fue definitivo. El abandono del “izquierdismo” por parte de los intelectuales, la crisis del marxismo diagnosticada hacia finales de los setenta y atribuida a su dificultad de pensar la política, la desaparición de las formaciones comunistas en todo el mundo y la hegemonía ideológica del pensamiento único fueron decisivos. En los nuevos tiempos inaugurados con el ascenso neoliberal y los procesos democráticos en América Latina, los althusserianos mexicanos mutaron en liberales convencidos (el último Pereyra, Salazar Carrión) o en comunistas arrepentidos (Castañeda Gutman), de tal manera que esta línea teórica no evolucionó hacia el posmarxismo como ocurrió en otras regiones latinoamericanas o en Europa. Desarrollos como los de Laclau, Badiou, Rancière o Negri, no tuvieron lugar aquí y, si algo hay de ellos entre nosotros, es a través de la lectura de las generaciones posteriores y no como consecuencia de la elaboración teórica de las precedentes. [50]

LA DISCUSIÓN HISTÓRICA

La controversia acerca de los modos de producción en América Latina y México, y su articulación en formaciones económico-sociales concretas también formó parte de la renovación teórica de la década de los setenta. Sin embargo, los antecedentes se remontan un cuarto de siglo atrás, cuando el economista británico Maurice Dobb publicó *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo* (1946). Ese clásico de la historia económica trató de dar especificidad histórica a

“la llamada acumulación originaria”, problematizada en el capítulo 24 del primer tomo de *El capital*. Esto es, el proceso en el cual el trabajador se separa de las condiciones naturales de su reproducción teniendo que ofrecerse como fuerza de trabajo en el mercado y, al mismo tiempo, cómo los medios de producción los concentra la burguesía, transformando la riqueza —la confiscada a la Iglesia

y la explotada de las colonias ultramarinas, entre otras fuentes— en capital. Al respecto, la tesis fundamental de Dobb es que el feudalismo, entendido como sistema económico, se disolvió por causas internas (conflictos sociales, sobrexplotación del trabajo, transformaciones productivas en el seno de la economía doméstica, etcétera), de manera tal que no es sino con la Revolución Industrial británica, es decir, la penetración del capital en la producción manufacturera, cuando propiamente puede hablarse de que el capitalismo es el modo de producción dominante.[51]

El planteamiento de Dobb provocó al comenzar la década de 1950 un importante debate en el que participaron historiadores y economistas marxistas.

La acometida más fuerte provino del estadounidense Paul Sweezy, fundador con Leo Huberman de *Monthly Review* (1949). El distinguido discípulo de Schumpeter sostuvo que el impacto del comercio sobre la economía feudal constituyó el factor principal que gestó el capitalismo. Visto así, fue en la esfera de la circulación y no en la de la producción donde detonó la transición de un sistema a otro, pasando de la producción para el uso a la producción para el mercado. La cronología del capitalismo se correría entonces al siglo XVI y no al XVIII, como sugería Dobb.[52] Tras un primer intercambio polémico entre ambos, se sumaron a la discusión varios historiadores destacados de Europa y Asia. No es aquí el lugar para desarrollar los argumentos expuestos, lo importante para nuestro propósito es que el núcleo del debate llegó a Latinoamérica, cuando había fuertes discusiones políticas sobre las vías para llegar al socialismo en el marco de la floreciente teoría de la dependencia.

André Gunder Frank es el referente ineludible de esta controversia teórica. El economista alemán extremó la tesis circulacionista de Sweezy planteando que, con la llegada misma de los conquistadores a América, se implantó el capitalismo en la medida en que el continente quedó incorporado a la economía mundial dominada por el capital mercantil. [53] Por tanto, en la polémica acerca de la

naturaleza feudal o capitalista de la América Latina colonial (con el trasfondo

político de si la revolución futura sería burguesa o socialista), Gunder Frank sostuvo lo segundo. Para este *Chicago boy* herético, el subdesarrollo de la periferia capitalista era consecuencia de la expoliación realizada por los países centrales: éstos acumulaban a la vez que los otros se descapitalizaban entrando a la espiral de un atraso prácticamente irreversible. El economista alemán estableció una correlación directa entre el grado de explotación colonial y el rezago contemporáneo, de tal manera que, "mientras mayor fue la riqueza por explotar, más pobre y subdesarrollada es la región hoy". 54

Como ocurrió con el althusserianismo, que suscitó cuestionamientos airados de todos lados y adhesiones por doquier, los planteamientos de Gunder Frank fueron mal recibidos por muchos marxistas latinoamericanos y compartidos por otros tantos. Ernesto Laclau objetó su circulacionismo. De acuerdo con el teórico político argentino, lo primero que escapaba al economista alemán era que el capitalismo era antes que nada un modo de producción. Antes bien, era en la esfera productiva, y no en la circulación, donde debería comenzar la indagación con respecto a la naturaleza de las economías del subcontinente. Consecuencia de ello es que Gunder Frank considera al mercado el elemento crucial que diferencia el capitalismo del feudalismo (asumiendo que en uno lo hay y que el otro es una "economía cerrada") y no las relaciones sociales de producción, como asevera Laclau. Para éste, las sociedades coloniales conservaban poderosos rasgos precapitalistas combinados con otros de índole capitalista.

Unos y otros constituían una totalidad que el teórico argentino define como

"sistema económico", el cual puede incluir "modos de producción diversos". De esta forma, el error categorial del autor de *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* (1967) fue confundir el modo de producción capitalista con la

"*participación en el sistema capitalista mundial*". 55

Tanto la corriente althusseriana como el marxismo italiano recuperaron la categoría de "formación económico-social" —esbozada por Marx en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859)— para hacerse cargo de la articulación de modos de producción en sociedades concretas dando cuenta de la dinámica que las rige. Categoría que permite también, de acuerdo con Cesare Luporini, la periodización histórica así como distinguir las leyes generales de la producción de las leyes especiales "que definen una formación económico-social determinada" .56

El redescubrimiento de la categoría marxiana sentó muy bien a la discusión en curso acerca de la especificidad latinoamericana, dada la evidente mezcla en sus sociedades de elementos procedentes de modos de producción distintos.

Sobre esto debatieron historiadores y científicos sociales en el Congreso Internacional de Americanistas de 1974. Más que unanimidad, saltaban las diferencias:

Sergio de la Peña no reconoce la existencia de modos de producción no capitalistas una vez culminado el proceso de acumulación originaria de capital en América Latina en la segunda mitad del siglo XIX; Roger Bartra afirma la importancia de un modo de producción mercantil simple articulado a la economía capitalista dominante para comprender la naturaleza de clase de las grandes masas no proletarias [...] Enrique Semo estudia la hacienda en el siglo XIX y la ubica en el proceso de transición del feudalismo al capitalismo, con lo que reabre sobre nuevas bases teóricas una vieja discusión. 57

A pesar del disenso, se ponderó la crítica y el "abandono de las tesis circulacionistas y dependentistas que dominaron en los medios académicos progresistas durante los años sesenta". 58

Roger Bartra, organizador del simposio en el que participaron figuras de la talla de Pierre Vilar, Ángel Palerm y Manfred Kossok, disertó acerca de la articulación de los modos de producción en América Latina pronunciándose en contra del circulacionismo que —dice— comete el grave error de tratar "la circulación y el mercado como si no fueran expresión de las relaciones de produc-

ción". Además de realizar una exposición teórica acerca del modo de producción mercantil simple, fundamento de la economía campesina (y artesana) analizada en *Estructura agraria y clases sociales en México* —texto en el que criticó el "dualismo" de Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen—, el antropólogo abordó la función de las categorías modo de producción y formación económico-social en la explicación de la totalidad concreta. Para Bartra, la formación económico-social, llena de elementos empíricos y particularismos, expresa una realidad global que interrelaciona las partes con el todo, permitiendo reconocer los nexos históricos y lógicos de unas con otro. Sin embargo, el situarse todavía en un plano fenoménico no avanza mucho más allá de la taxonomía. La abstracción mayor, por tanto más precisa, es el concepto de modo de producción dominante, que constituye la verdadera síntesis del conjunto de los modos de producción articulados en una sociedad específica.

Éste es el que puede dar lugar "a la representación conceptual de la totalidad concreta históricamente multideterminada". De acuerdo con el antropólogo,

"todo modo de producción contiene en su interior las huellas de modos de producción antiguos y la prefiguración del modo de producción futuro".

Consecuentemente, "el capitalismo contiene al pasado feudal y anuncia el futuro socialista" .59

Enrique Semo desmontó el funcionamiento de la hacienda —la institución económica más relevante y durable de la Colonia— para esclarecer el tránsito al capitalismo dentro de una articulación de modos de producción en la que dominaba el feudalismo tardío y destellaban las relaciones capitalistas. La incapacidad de las comunidades indígenas para abastecer las ciudades está en el origen de estas unidades productivas, que se hicieron de algunos recursos con la crisis prolongada de la minería. Apoyándose en evidencia empírica sobre distintas regiones novohispanas, el historiador presenta la hacienda como una unidad compleja habilitada tanto para el autoconsumo como para el mercado, que integra distintas for-

mas de trabajo (peonaje, trabajo asalariado, aparcería) con variadas formas de apropiación (de los propietarios, de los arrendatarios que pagan una renta al hacendado, etcétera). Será hasta finales del siglo XIX cuando la hacienda "en algunas regiones se transforma decididamente en plantación o emprende el desarrollo capitalista por la vía prusiana" .60

Agustín Cueva abundó sobre el uso del concepto de modo de producción en Latinoamérica convocando a recuperar la ortodoxia. El sociólogo ecuatoriano destacó que la tesis circulacionista adelantada por Gunder Frank, y asumida por la teoría de la dependencia, fue el fundamento teórico de las guerrillas latinoamericanas pues, al poseer un carácter capitalista el subcontinente de acuerdo con ésta, la conclusión lógica era que la revolución socialista estaba en el horizonte. A continuación denunció la intromisión de la "ciencia burguesa" en este análisis, dado que caracterizar el capitalismo únicamente a partir de la moneda y el comercio, esto es, como una economía abierta o de mercado, supone traicionar los postulados marxistas, adentrarse en el fangoso terreno "de una ideología paramarxista". Según Cueva, la Conquista "frenó, en lugar de impulsar", el desarrollo del capitalismo "en la áreas coloniales". Este modo de producción se implantó en América Latina después de un largo proceso que llega hasta nuestros días.61

No obstante su ideologización, la discusión sobre la articulación de los modos de producción en América Latina, y las formaciones económico-sociales a que dieron lugar, tuvo la virtud de incorporar la teoría al análisis histórico, resultado que no es nada despreciable si tomamos en consideración que la historiografía mexicana de entonces estaba dominada por el historicismo y el empirismo. Fue un paso en el reclamo de Althusser en el sentido de que la historia necesitaba elaborar teóricamente sus conceptos para salir de "la ideología que se disimula bajo sus 'evidencias'", es decir, del empirismo.

También cabe decir que estos agrios debates permitieron que la historia económica se asentara en el medio nacional dominado todavía por una historia política centrada en los acontecimientos, quizá con la excepción de los trabajos de Arnaldo Córdova. Des-

afortunadamente otros hallazgos de la historiografía marxista no tuvieron la misma resonancia en la academia mexicana, pensemos en la historia social o "historia desde abajo" de procedencia británica. Pero, dejar de lado la ilusión ingenua de que los documentos hablan por sí mismos o que la historia es el reino de lo singular, representó sin duda un progreso.

1 Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 19.

2 Hobsbawm, *Cómo cambiar el mundo*, p. 321.

3 *Ibid.*, pp. 341, 345 y 320; Aricó, *La cola del diablo*, p. 135n.

4 Aricó, *La cola del diablo*, p. 20.

5 Entre éstos, *Fundamentos de filosofía marxista*, de F. V. Konstantinov, editado por Grijalbo entre 1960 y 1965. Castro Ramírez, "Regards sociologiques sur la traduction philosophique (Mexique 1940-1970)", p. 193.

6 Lombardo Toledano, *Las corrientes filosóficas en la vida de México*, p. 87; Illades, *La inteligencia rebelde*, cap. 2. Se cita el primero.

7 Althusser, *La revolución teórica de Marx*, p. xiii. "El protagonista ausente con quien Althusser forcejea en *Pour Marx* y *Lire le Capital*: la rebelión antiestalinista, la crítica intelectual total que durante toda una época convergió bajo el lema de 'humanismo socialista'." Thompson, *Miseria de la teoría*, p. 207.

8 Vargas Lozano, "Las filosofías de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez y Antonio Gramsci", p. 124; Sánchez Vázquez, *De Marx al marxismo en América Latina*, p. 101. Se cita éste. Este vínculo entre teoría y práctica hará "que el filósofo sea el hombre político en su calidad de transformador". Gruppi, *El concepto de hegemonía en Gramsci*, p. 12.

9 Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 67.

10 Aricó, *La cola del diablo*, p. 208; Yankelevich, *Ráfagas de un exilio*, p. 302; Cortés, *Un nuevo marxismo para América Latina*, p. 91.

11 Monsiváis, *El 68*, p. 11.

12 Pereyra, *Configuraciones*, p. 138. De acuerdo con Norberto Bobbio, Gramsci realizó dos "inversiones"

con respecto del marxismo clásico: "la primera consiste en el privilegio acordado a la superestructura con respecto a la estructura, la segunda en el privilegio acordado en el ámbito de la superestructura, al momento ideológico respecto del institucional". Bobbio, "Gramsci y la concepción de la sociedad civil", p. 84. Para una cuidadosa revisión de los desarrollos gramscianos a partir de la década de los setenta, concentrados desde su perspectiva en el mundo anglosajón, véase Anderson, "Los herederos de Gramsci", 2016.

13 Gramsci, *La formación de los intelectuales*, p. 22.

14 Portelli, *Gramsci y el bloque histórico*, p. 95; Rudé, *Revuelta popular y conciencia de clase*, pp. 27-28.

15 Gramsci, *La formación de los intelectuales*, p. 34.

16 Pereyra, *Configuraciones*, p. 145. Véase al respecto Gruppi, *El concepto de hegemonía en Gramsci*, p.

83.

17 Pereyra, *El sujeto de la historia*, p. 217.

18 *Ibid.*, pp. 206 y 208. Tanto Perry Anderson como Poulantzas señalaron las limitaciones del concepto

gramsciano de sociedad civil que, entre otras cosas, deja fuera las relaciones económicas (Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci*, p. 61) y soslaya la intervención del Estado en la economía (Poulantzas, *Estado, poder y socialismo*, p. 30).

19 Pereyra, *El sujeto de la historia*, p. 210. Aquí su crítica la dirige a Jacques Texier. "En la realidad práctica, sociedad civil y sociedad política se identifican." Texier, *Gramsci, Teórico de las superestructuras*, p. 49.

20 Illades, *La inteligencia rebelde*, p. 68.

21 Bartra, *El poder despótico burgués*, p. 59. Véase por ejemplo Laclau, *La razón populista*, p. 138.

22 Illades, *La inteligencia rebelde*, p. 70; Bartra, *El poder despótico burgués*, pp. 124 y 128; Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 209. Se citan los últimos.

23 Semo, *Crónica de un derrumbe*, pp. 178, 199, 205 y 234, las cursivas son mías.

24 Hobsbawm, *Años interesantes*, p. 202.

25 Balibar, "Althusser y la Rue D'Ulm", pp. 89-90. Énfasis propio.

26 Balibar, *Escritos por Althusser*, p. 99.

27 González Rojo, *Para leer a Althusser*, p. 7.

28 *Ibid.*, pp. 8, 115 y 17. Énfasis propio. Después de González Rojo, Raúl Olmedo divulgó y problematizó la obra de Althusser en *Historia y Sociedad*. Véase al respecto Ortega Reyna, "El cerebro de la pasión", 2015.

29 Enrique González Rojo, "Que los obreros generen a sus intelectuales", *Excélsior*, 30 de marzo de 1985; González Rojo, *Para leer a Althusser*, p. 39. Énfasis propio.

30 Pereyra, *Política y violencia*, pp. 22 y 26.

31 Althusser y Balibar, *Para leer* El capital, pp. 110 y ss.

32 Pereyra, *El sujeto de la historia*, pp. 89-90; Pereyra, *Configuraciones*, pp. 116 y 67; Pereyra, "La tentación de pensar la historia", p. 8. Se cita éste.

33 Pereyra, "La tentación de pensar la historia", p. 86; Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico*, p. 27.

34 Castañeda y Hett, *El economismo dependentista*, p. 11.

35 *Ibid.*, p. 11n.

36 *Ibid.*, pp. 44 y 87.

37 Illades, *La inteligencia rebelde*, pp. 68-69. Episodio que Castañeda recuerda en su autobiografía como

"un duro enfrentamiento entre los llamados 'renovadores' y la dirección del partido […] La corriente renovadora, dirigida por el historiador Enrique Semo y mi querido Joel Ortega, fue derrotada en toda la línea, y yo con ella". Castañeda, *Amarres perros*, p. 19.

38 Althusser, *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, p. 28. Énfasis propio.

39 Althusser, *Posiciones*, p. 50.

40 Althusser, "La transformación de la filosofía", p. 16.

41 Salazar, *Marxismo y filosofía*, pp. 140 y 175.

42 Revueltas, *Dialéctica de la conciencia*, p. 89.

43 Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución*, p. 11.

44 Una crítica de este tipo hacia el leninismo, en el sentido de que la conciencia de clase llega de fuera a los trabajadores, desde la historia y no a partir de la filosofía, la realizó en 1963 E. P. Thompson, utilizando el concepto de experiencia para dar razón cómo algunos hombres "sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres

cuyos intereses son distintos (y habitualmente opuestos) a los suyos". Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, I, p. xiv.

45 Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución*, pp. 193, 188 y 183.

46 *Ibid.*, p. 205. En su extenso análisis del libro de Sánchez Vázquez, González Rojo le recriminaría "no saber apreciar dentro de la *desviación teoricista* althusseriana, sus innovaciones indudables, sus aportes, digámoslo así, irreversibles". González Rojo, *Epistemología y socialismo*, p. 8. Énfasis propio.

47 Labastida, *Marx hoy*, pp. 186, 189 y 207.

48 Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, pp. 24-25 y 15; Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 45.

49 Balibar, *Escritos por Althusser*, p. 99.

50 Sobre el papel de la filosofía althusseriana en la conformación del posmarxismo en el subcontinente véase Valderrama, "Althusser y el marxismo latinoamericano", p. 179.

51 Dobb, *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, p. 479.

52 Sweezy, "Comentario crítico", pp. 27 y 35.

53 Gunder Frank, *Lumpenburguesía*, p. 23; Gunder Frank , *La agricultura mexicana*, p. 56.

54 Gunder Frank, *Lumpenburguesía*, p. 29.

55 Laclau, "Feudalismo y capitalismo en América Latina", pp. 39 y 43. Énfasis propio.

56 Sereni, "La categoría de 'formación económico-social'", p. 57; Luporini, "Dialéctica marxista e historicismo"; p. 17.

57 "Presentación", p. 4.

58 Semo y otros, *Modos de producción en América Latina*, p. 8.

59 Bartra, *Estructura agraria y clases sociales en México*, p. 9; Bartra, "Sobre la articulación de modos de producción en América Latina", pp. 16, 11 y 20-21; Villalobos-Ruminott, "Roger Bartra y el problema de los modos de producción en América Latina", p. 80. Se citan los primeros.

60 Semo, “La hacienda mexicana y la transición del feudalismo al capitalismo”, p. 91n.

61 Cueva, “El uso del concepto de modo de producción en América Latina”, p. 29; Cueva, *El desarrollo del capitalismo en América Latina,* p. 13.

7
LAS REVISTAS TEÓRICO-POLÍTICAS

Los últimos 20 años de las formaciones comunistas —en distintas expresiones y tendencias— habían sido de intensa discusión teórica, lo más cercano en el siglo XX a los grandes debates de la Segunda Internacional. La situación lo ameritaba: el PCI alcanzó un tercio de la votación nacional en 1976, la revolución sandinista triunfó en Nicaragua en 1979, Solidarność puso contra la pared a la dictadura del Partido Obrero Unificado Polaco (POUP) con las huelgas de 1980-1981, además de dos recesiones económicas internacionales en menos de una década. Todo a la vez: la guerra de posiciones en las democracias del mundo desarrollado; la guerra de liberación nacional en los países periféricos; la revolución antiburocrática en el bloque socialista. Nada, sin embargo, siguió el desenlace previsto por la izquierda occidental, barrida al final del proceso por el neoliberalismo y hasta ahora incapaz de concebir un proyecto político global que permita trascenderlo o, cuando menos, reducir sus costos.

La articulación de la ciencia con la revolución, postulada en las *Tesis sobre Feuerbach*, alentó las revistas teórico-políticas de la izquierda comunista mexicana de la década de los sesenta, práctica asociada también con la penetración del marxismo en la educación superior y su ascendiente dentro de las ciencias sociales. Conocer para actuar fue la premisa bajo la cual cobró pertinencia revisar el desarrollo histórico de las sociedades latinoamericanas, las luchas obreras, los movimientos populares, las experiencias socialistas y las estrategias políticas para la toma del poder. Más allá de los escasos lectores de buena parte de éstas, las revistas afirmaron la identidad de las distintas corrientes ideológicas marcando las diferencias con respecto de las demás, siendo

excepcional el intercambio directo de unas con otras.[1]

Historia y Sociedad (1965-1981), *El Machete* (1980-1981), *Coyoacán* (1977-1985), *Estrategia* (1974-1993) y *Cuadernos Políticos* (1974-1990), entre otras, representan la variedad de las posiciones políticas y aproximaciones teóricas del marxismo latinoamericano de la época. *Historia y Sociedad* convocó básicamente a los intelectuales del PCM y, hasta su desaparición, rehuyó el debate público acerca de la naturaleza de los países del Este, si bien enriqueció el marxismo doctrinario con los aportes de la historiografía francesa y del grupo de historiadores de Leipzig. *El Machete*, revista mensual del PCM, se interesó por los nuevos sujetos sociales y el debate eurocomunista. *Coyoacán* expresó las posturas trotskistas, afines a la Revolución de Octubre y opuestas al estalinismo, dando especial atención a la revolución centroamericana y a la lucha contra las dictaduras en el Cono Sur. *Estrategia* dio voz a un marxismo tradicional que combinó con la tradición nacionalista emanada del cardenismo. Y *Cuadernos Políticos* convocó a marxistas de orientaciones diversas, pero renuentes al comunismo oficial y algunos también al leninismo. Las contribuciones versaron sobre filosofía, ciencias sociales e historia, destacando la difusión del marxismo occidental. *Cuadernos Políticos* dejó de publicarse como si con el fin del socialismo del Este hubiera consumado el propósito de liberar al marxismo de la coraza estalinista, sin entrar a la discusión sobre las opciones de la izquierda dentro del nuevo horizonte histórico. Contra toda evidencia, Octavio Paz diría con ligereza que "nuestros intelectuales de izquierda siempre vieron como aliados naturales de México a la Unión Soviética y a los otros países

'socialistas'" .[2]

LAS PUBLICACIONES DEL PCM

La estadounidense *Science and Society* sirvió de modelo para *Historia y Sociedad. Revista latinoamericana de pensamiento marxista*. La financiaba el PCM, con contribuciones ocasionales del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS), aunque formalmente era independiente de ambos,[3]

vendiéndose en México a un precio de 12 pesos. La dirigió Enrique Semo Calev y Roger Bartra fue jefe de redacción en la primera época, mientras en la segunda

codirigió la revista junto con Semo. Boris Rosen Jélomer (Ucrania, 1916-Ciudad de México, 2005) y Froilán Manjarrez integraron el comité de redacción, agregándose posteriormente Daniel Cazés Menache (Ciudad de México, 1939-2012), Alberto Híjar Serrano (Ciudad de México, 1935), Cecilia Rabell Romero, Madalena Sancho, Raquel Tibol (Basavilbaso, 1923-Ciudad de México, 2015), Sergio de la Peña Treviño (1930-1998), René Avilés Fabila (Ciudad de México, 1940-2016) y Raúl González Soriano. Figuraban entre sus consejeros los destacados profesores universitarios Eli de Gortari, Wenceslao Roces y Juan Comas.

La revista congregó a académicos de las ciencias sociales y a estudiosos de las artes incorporando el marxismo tanto al debate de las distintas disciplinas como a la discusión teórica y política más general. El proceso capitalista mexicano y las formas de producción que le precedieron y acompañan fueron tema de muchas de sus entregas. Durante su primera época (1965-1970), *Historia y Sociedad* editó 16 números abundando las colaboraciones de los latinoamericanistas de la Academia de Ciencias de la URSS y de otros miembros del bloque soviético, echándose en falta la contribución de los comunistas mexicanos. Casi no aparecieron textos de historiadores de Europa Occidental.

Tan es así que en el número príncipe se publicaron tres textos de historiadores del Este más otro de un estudioso brasileño. De acuerdo con Bartra, por su origen

la revista estaba herida de muerte debido al peso de las contribuciones soviéticas, era una revista en buena medida soviética. A mí eso no me gustaba y empecé a publicar textos sobre el modo de producción asiático, que desde luego ponían muy nerviosos a los soviéticos y desde luego a Enrique Semo, a quien en esa época no le gustaba la idea —años después la adoptó—. 4

El segundo número incluyó una contribución de Semo sobre la deuda externa en la administración de Álvaro Obregón, tema que

de manera más amplia había abordado en su tesis de licenciatura; un artículo de Enrique Florescano sobre la agricultura y la industria veracruzana a finales del virreinato; un texto de Raquel Tibol acerca de José Guadalupe Posada, además de la reflexión del francés Jean Chesneaux sobre el modo de producción asiático, tema que retomaría Bartra en la siguiente entrega de la revista comentando las *Formas de producción precapitalistas* (de los *Grundrisse* de Marx), traducida por Wenceslao Roces. La

sección La Crítica reprodujo las intervenciones de André Gunder Frank y Enrique Semo en la mesa redonda en torno a *La democracia en México*, de Pablo González Casanova, recién publicado por Ediciones Era.

Historia y Sociedad tenía dificultades para llegar a los lectores como hizo ver el balance del primer año pues, mientras "la revista ha tenido éxito gracias al florecimiento del pensamiento marxista en América Latina", su "distribución en el interior de la República mexicana y en Latinoamérica adolece de grandes limitaciones". No obstante, en su tercer aniversario se ufanaba de haber "ganado un firme prestigio como una publicación científica, quizá la única del país, que aborda desde el punto de vista marxista los problemas más importantes de nuestro mundo". [5]

El traslado de Semo a Alemania en 1968 para estudiar en la Humboldt Universitat Zu Berlin debilitó a la revista que únicamente publicó un par de números en los dos años siguientes: *Historia y Sociedad* entró en un impasse que duraría cuatro años. En su segunda época (1974-1981), compartieron temporalmente la dirección Semo y Bartra, y la editorial Juan Pablos hacía un tiro de 5 000 ejemplares con precio unitario de 25 pesos. Se publicaron 24

números y la revista abrió sus páginas a marxistas latinoamericanos y a la izquierda occidental, sin por eso desatender a los científicos sociales de Europa del Este. Integró también un consejo de redacción más plural, en el que se incorporaron figuras destacadas del pensamiento mexicano y latinoamericano (Adolfo Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría, Carlos Monsiváis, Enrique Florescano, Pablo González Casanova, Enrique González Rojo, Ricardo Pozas

Arciniega, René Zavaleta y otros más), borrándose los representantes soviéticos.

Esta restructuración permitió que se difundieran los debates continentales acerca de la teoría de la historia y la conceptualización de las formaciones económico-sociales, además de la crítica de la teoría de la dependencia y las revoluciones burguesas en América Latina —destacando las contribuciones de Manfred Kossok—, esto sin desatender los orígenes del capitalismo mexicano. En su regreso advertían los editores:

Las circunstancias han cambiado. En América Latina, a pesar de las olas de oscurantismo reaccionario, del fascismo en el poder y del clima represivo que ha convertido a muchos pensadores radicales en refugiados políticos, el marxismo se desarrolla, gana nuevos adeptos y se arraiga en la realidad específica de nuestros países. Mientras que una serie de corrientes de pensamiento muy de moda en los

sesenta abandonan —sin pena ni gloria— el foro, el marxismo demuestra su capacidad para responder a las nuevas necesidades de cambio social en nuestro continente.6

El primer número muestra los nuevos objetos de estudio y mayor independencia intelectual con respecto del marxismo soviético. Bartra escribió acerca de la estructura agraria en México; Semo ofreció una perspectiva de conjunto sobre la economía mexicana actual; De la Peña reflexionó acerca de la transición al socialismo; y Olmedo se adentró en la obra de Hegel, Spinoza y Marx, muy a tono con las preocupaciones de su maestro Althusser, de quien, en una entrega posterior celebró sus *Elementos de autocrítica* (1974), considerándolos "la crítica más radical que se haya jamás hecho a Althusser y al

'althusserianismo'. Los dos filósofos marxistas de este siglo, posteriores a Lenin, que más influencia han tenido sobre el marxismo occidental, son ahora célebres por sus autocríticas: Georg Lukács y Louis Althusser" .7

En el segundo número, Gilberto Argüello abordó la acumulación originaria en Nueva España y la transición hacia el capitalis-

mo. Conocedor de las discusiones historiográficas planteadas desde el debate entre Maurice Dobb y Paul Sweezy, Argüello expuso la especificidad del absolutismo novohispano ("asiático-feudo-colonial") como consecuencia de los tres niveles (y modos de producción) que integraba: el despotismo tributario, de raigambre indígena; el feudalismo, heredado de la metrópoli española; y el capitalismo mercantil, efectivo en el mercado mundial. No obstante el proceso de [des]acumulación de capital monetario a consecuencia de la exportación del excedente económico de las colonias hacia España, y de allí a las potencias europeas, seguido de un repliegue hacia adentro de la economía colonial en el siglo XVII, en la segunda mitad de la centuria siguiente —señala Argüello— se aceleró el proceso de

[intra]acumulación dentro de la Nueva España, el cual generó las condiciones de emergencia del modo de producción capitalista.8

El número 5 recogió el debate en torno a los modos de producción en América Latina realizado en el Congreso Internacional de Americanistas de septiembre de 1974. 9 Textos canónicos del marxismo latinoamericano como "La revolución teórica comunista en las *Tesis sobre Feuerbach*", de Bolívar Echeverría; "La ideología de la 'neutralidad ideológica' en las ciencias sociales", de Adolfo Sánchez Vázquez; y "Las revoluciones en la historia de México", de

Semo, se publicaron por vez primera en *Historia y Sociedad*, números 6, 7 y 8, respectivamente.

En 1979 Semo y Bartra abandonaron la dirección colectiva de la revista porque se les encomendaron "nuevas tareas" partidarias, si bien para entonces comenzaba a fragmentarse el núcleo intelectual que le dio origen, pues germinaba el debate en torno a la estrategia política del PCM. Preludiando el final, el número 24 (1981) publicó los ensayos premiados en la segunda convocatoria hecha por la revista. Sin advertencia de por medio, ésta sería la última entrega de *Historia y Sociedad*. Casi agónica ésta, la dirección partidaria decidió publicar otra revista política que diera cuenta de los nuevos sujetos sociales, acercara a los jóvenes a la propuesta comunista,

abriera sus páginas a autores de distintas corrientes ideológicas tocando los temas del momento, y se dirigiera al público en general y no exclusivamente a militantes y simpatizantes del PCM, optándose por emplear un lenguaje coloquial en el rótulo de los artículos. Surgió así *El Machete, Revista de cultura política*, que únicamente editó 15 números, circuló poco más de un año debido a la disolución del partido, tiraba 20 000 ejemplares que se vendían en los puestos de periódicos y malhumoraban a "los estalinistas del sistema, funcionarios del PRI o sus satélites lombardistas". La dirigió Roger Bartra, y Humberto Musacchio (Ciudad de México, 1943), primero, y José Ramón Enríquez (Ciudad de México, 1945), después, se encargaron de la jefatura de redacción, mientras en el equipo editorial participaban Roberto Borja, Fernando Danel, Janet Alcázar y Félix Goded Andreu.10

Arnoldo Martínez Verdugo, entonces secretario general del PCM, hizo hincapié en la circunstancia política en la que nacía *El Machete*: Es evidente que vivimos en una nueva situación política que revela los importantes cambios que transcurren en el movimiento obrero y democrático. Es el momento de expresar por todos los medios el nuevo contenido de las acciones de los trabajadores, el ascenso de la izquierda socialista y la presencia de una intelectualidad marxista sensible a los más diversos aspectos de la vida nacional. La publicación de *El Machete* es una expresión de las necesidades que se desprenden de la coyuntura política, con el objetivo preciso de hacer avanzar las posiciones de la democracia y del socialismo en México.11

Ese número inaugural contó, entre otras colaboraciones, con una entrevista a Carlos Monsiváis realizada por José Ramón Enríquez en la que el cronista habló

sobre feminismo y homosexualidad; un artículo de Martínez Verdugo acerca del vínculo entre el partido obrero y los sindicatos; otro de Sergio de la Peña titulado

"Un partido comunista de los mexicanos"; uno más del disidente germanoriental Rudolf Bahro sobre la invasión soviética a Afganistán; y otro de Enrique Semo donde vislumbraba la oportunidad

de que el marxismo se convirtiera en una corriente histórica en nuestro país, lo cual exigía al marxismo del presente someter "a crítica el marxismo del pasado", para el caso, el estalinista. Semo reconoció a Revueltas "como el primer marxista que inició aquí la crítica sistemática del dogmatismo estaliniano" con su *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* (1961). 12

La segunda entrega contó con colaboraciones de Arnaldo Córdova, Adolfo Gilly y Adolfo Castañón, publicándose también un ensayo de la filósofa francesa Christine Buci-Glucksmann acerca de la crisis del Estado en el pensamiento marxista y una entrevista a Louis Althusser poco antes de su reclusión en un asilo, en la que afirmaba su militancia a pesar de que el partido abandonara los principios en favor de la línea eurocomunista, tema de *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*. Tratando de explicar por qué no renunciaba a pesar de haber quedado aislado, Althusser agregaría que "el hecho de estar en el Partido Comunista le da a mis discursos filosóficos un sentido político. Si yo tuviera que abandonar el partido sería el fin". 13

En el número de julio Carlos Pereyra problematizó la relación entre los partidos políticos y las clases sociales, mostrando que aquéllos no son "reflejo" o

"expresión" de éstas. Jorge Castañeda Gutman, por su parte, destacó el carácter hegemónico del capital financiero, fusión del capital bancario con el capital industrial en la fase imperialista del capitalismo de acuerdo con Lenin, para lo cual tomó como ejemplo a Bancomer, Banamex, Serfín y Comermex, los cuatro mayores bancos del país antes de la nacionalización bancaria decretada por José López Portillo.14 Agosto trajo la reflexión sobre el aborto, el relato de la secuela de la Primavera de Praga, además de un texto de Luciano Gruppi acerca de Lenin. Y justo sobre éste fue la contribución de Luis Salazar Carrión en el número siguiente. En respuesta a Óscar del Barco, quien atribuyó al líder bolchevique la deriva autoritaria de la Revolución de Octubre, Salazar Carrión argumentó que, en todo caso, los errores teóricos subyacentes esta-

ban ya en la concepción de Marx y Engels, ya que el leninismo constituía "una refundación

teórica y del marxismo":

Y lo que asombra no es ya que Lenin se equivocara, sino que, en esas condiciones, abriera un camino teórico y práctico cuyos efectos han transformado el mundo; que, frente al abandono socialdemócrata de la teoría marxista —que a fin de cuentas bien podía decirse que había "fracasado"—, Lenin haya rescatado y desarrollado, en medio de errores y vacilaciones, el núcleo central del marxismo: su cientificidad revolucionaria. 15

La entrega de octubre incluyó un texto de Jorge Alcocer Villanueva que refutaba la tesis de Castañeda Gutman, según la cual México era un país imperialista exportador neto de capitales, mostrando a su vez que lo que éste contabilizaba como exportación eran fundamentalmente los pagos de intereses de la deuda. Le recomendó releer a Lenin (era habitual refugiarse en su autoridad teórica) y "armarse con un buen manual de cuentas nacionales". 16

El número 10 reunió contribuciones de Pablo González Casanova, Rolando Cordera, Carlos Pereyra, Gilberto Rincón Gallardo y Roger Bartra. Este último convocó a conferir una dimensión mayor a la política que la otorgada por "la ideología marxista tradicional". Y en función de esta nueva perspectiva, había que abandonar la concepción errónea de acuerdo con la cual era la enajenación la que subordinaba a la clase obrera mexicana al Estado revolucionario, soslayando el problema fundamental de que esto se debía a su configuración como Estado corporativo. El etnólogo apuntó la necesidad de abandonar las tesis instrumentalistas con respecto del Estado —el planteamiento expuesto por Nicos Poulantzas en su último libro *Estado, poder y socialismo* (1978)— y crear un partido de masas abandonando la ortodoxia del partido de cuadros leninista, todo para evitar "que el culto a la organización del sujeto revolucionario devore el objeto esencial: la revolución socialista como expresión democrática de la voluntad de la mayoría", implicando una amplia alianza de clases y no un obrerismo sectario. 17

El volumen de marzo incorporó un texto de Sánchez Vázquez sobre la democracia socialista y su negación por parte del socialismo realmente existente, mientras que el del mes siguiente publicó una síntesis histórica del marxismo mexicano elaborada por Jaime Labastida donde concluía que el marxismo "es una doctrina viva y, como tal, en desarrollo". Si entonces se hablaba de crisis, únicamente concernía a "una concepción cerrada del marxismo" que llamó

"escolástica". Y mayo trajo una contribución de Bartra que apuntaba la realidad de esta crisis, debido a que la capacidad explicativa del marxismo "de las nuevas condiciones en que transcurre la lucha de clases se ha visto seriamente dificultada", obligándolo a "rendirse ante la evidencia de que las explicaciones ortodoxas habían hecho a un lado fenómenos antiguos que hoy en día emergen como elementos fundamentales" .18

La discusión alentada por *El Machete*, en la que participaron tanto intelectuales del PCM como de otras organizaciones de izquierda e independientes, tuvo mucho que ver con el debate interno del partido, que se hizo público en la prensa nacional y culminó en el XIX Congreso (marzo de 1981). 19 Lamentablemente, el sano ejercicio de debatir abiertamente las diferencias, dejando atrás la secrecía con que históricamente las había manejado el comunismo oficial, duró poco. El número 15 (julio) fue el último de *El Machete*, pues estaba en curso la fusión del PCM con el Movimiento de Acción Popular (MAP), el Partido del Pueblo Mexicano (PPM) y el Movimiento de Acción y Unidad Socialista (MAUS). El XX Congreso (noviembre de 1981) acordó la disolución del PCM para dar lugar al Partido Socialista Unificado de México (PSUM), a quien cedería su registro.

LAS REVISTAS DEL TROTSKISMO

Al inicio de la década de 1970 François Maspero comenzó en París la publicación de *Critiques de l'économie politique*, revista teórica del trotskismo internacional, traducida por Fontamara, en España, y en México, por El Caballito, en 1976, adicionándosele contribuciones de autores latinoamericanos.

El secretariado de redacción de esta última lo conformaban Miguel Antonio Bernal, Ignacio Cepeda, Paulina Fernández Christlieb, Alejandro Gálvez Cancino, Héctor Guillén Romo y Octavio Rodríguez Araujo. De entrada, aparecía la siguiente advertencia editorial:

La participación en esta revista de todos aquellos que se reclaman del marxismo, es decir de la clase obrera y su combate, no es para nosotros una simple cuestión de estilo. Dada la *pobreza* de la economía política marxista en la teoría desde hace algunos decenios, estimamos que iniciar los debates es *condición necesaria* para que la crítica científica del modo de producción capitalista y las sociedades de

transición progrese. [20]

De acuerdo con la orientación general de la edición francesa, los números de la edición latinoamericana eran monográficos y se ocupaban de los temas torales del marxismo. Hasta 1985 había publicado 28 números dedicados al imperialismo, el Estado y la economía, el Estado y la crisis, la cuestión agraria, la ley del valor, el capitalismo contemporáneo, trabajo productivo e improductivo, acumulación e imperialismo, el intercambio desigual, la reproducción de capital, Estado y capital, la mujer (trabajo y política), historia y teoría del Estado, ciencia (filosofía e ideología), los populismos, los bonapartismos, teoría y acción revolucionaria, y las revoluciones sociales.

Aunque no exclusivamente, abundaron las contribuciones de las figuras del trotskismo internacional, sobre todo en materia económica: Ernest Mandel, Pierre Salama, Gilberto Mathias, Livio Maitan, Michael Löwy y Robin Blackburn. Y de los latinoamericanos Héctor Guillén Romo, Alejandro Gálvez Cancino, Juan Castaingts, Francisco A. Gomezjara, Octavio Rodríguez Araujo, Salomón Kalmanovitz, Carlos Toranzo, Jorge Veraza, Alberto J. Pla, David Moreno y José Carlos Valenzuela.

El Caballito publicó también *Coyoacán*, *Revista marxista latinoamericana,* de manera trimestral durante poco más de ocho años . En un inicio poblaron sus páginas las dictaduras sudamericanas y

la respuesta de las organizaciones obreras; posteriormente las guerras civiles centroamericanas y el movimiento de Solidarność. Realizada en buena medida por Adolfo Gilly, en el primer consejo de redacción de *Coyoacán* participaron Manuel Casares (Argentina), Jorge Dauder (España), Michael Löwy (Francia), Alberto Di Franco (Italia), Roberto Iriarte, Rodolfo F. Peña, Arturo Anguiano (México), Oscar René Vargas (Nicaragua) y C. D. Estrada (Uruguay). Después se incorporaron Guillermo Almeyra, Alberto J. Pla (Argentina), Alejandra Cárdenas, Ricardo Pascoe Pierce, Jeffrey Bortz, Iris Santacruz Fabila (México) y Gilberto Mathias (Brasil). La ilustraba *Vlady* (San Petersburgo, 1920-Cuernavaca, 2005). La revista de orientación trotskista publicó 18 números antes de que *Brecha* (1986), resultante de la fusión de *Coyoacán* con *Teoría y Política*, la remplazara. 21

De todas las formas posibles: firmando con su nombre, con el seudónimo de Héctor Lucero o de parte del consejo de redacción, Gilly fue el alma de la revista

dirigida "a todos los marxistas de habla española". Entrega tras entrega, el periodista argentino-mexicano publicó algún artículo, haciéndose cargo de la escritura de prácticamente la mitad de los textos del número príncipe. Las

"condiciones objetivas mundiales" generaban la expectativa del cambio revolucionario, echándose en falta el programa, la organización y la autonomía de la clase obrera con respecto de la burguesía y el imperialismo, esto es, únicamente faltaba lo fundamental. *Coyoacán* planteó un objetivo de envergadura:

Nuestro proyecto más ambicioso es poder contribuir, en la medida de nuestras limitadas posibilidades, a la tarea de superar en una sola síntesis esa separación de la teoría marxista entre países industriales y países atrasados y, más profundamente aún, entre marxismo teórico y organización obrera —o, para decirlo con una expresión teóricamente imperfecta pero gráfica, entre "marxismo intelectual" y

"marxismo obrero" .22

La atención de la revista se concentraba en el Cono Sur, particularmente en Argentina, donde consideraban liquidado el peronismo, aunque posteriormente el foco lo ocupó el espacio andino y Brasil, con las huelgas automotrices, después entre los metalúrgicos de São Paulo, hasta constituirse el Partido dos Trabalhadores (PT) en 1980. Las guerras civiles en Guatemala, Nicaragua y El Salvador, el movimiento obrero en los astilleros de Gdansk, en Polonia, y una nueva recesión económica internacional en aquel año traían vientos promisorios para la revolución mundial, si bien la guerra entre China y Vietnam sembró múltiples dudas acerca de los supuestos que soportaban la caracterización de los

"Estados obreros". Exponiendo las limitaciones de la tesis de Trotsky sobre la naturaleza de la URSS, Perry Anderson planteó una hipótesis perturbadora sobre la transición socialista:

En primer lugar, se equivocó al calificar el papel exterior de la burocracia soviética como simple y unilateralmente "contrarrevolucionario", ya que, de hecho, se iba a mostrar profundamente *contradictoria* en sus acciones y efectos en el exterior, en la misma medida en que lo era en el interior.

En segundo lugar, se equivocó al pensar que el estalinismo representaba solamente una refracción

"excepcional" o "aberrante" de las leyes generales de la transición del capitalismo al socialismo y que podían confinarse sus características sólo a Rusia.[23]

Efectivamente, dado que la revolución social se había realizado, lo que

seguía según el líder de la oposición de izquierda era una revolución política que desalojara del poder a la burocracia que gobernaba en nombre de la clase obrera.

Mandel, el mayor teórico del trotskismo, negaba que aquélla constituyera una clase y, para él, la insurrección berlinesa de 1953 y las huelgas de los obreros polacos, pasando por Hungría (1956) y la Primavera de Praga (1968), conformaban momentos de una misma revolución política de carácter antiburocrático. En la insurrección proletaria del Báltico (1980-1981), Guillermo Almeyra

encontró la confirmación del programa de Trotsky.24 *Coyoacán* convocó a los trabajadores latinoamericanos a aprender de la experiencia de Solidarność:

un movimiento esencialmente obrero, un sindicato en el cual se inscribe la casi totalidad de los trabajadores del país (caso inédito hasta hoy) y en una sociedad donde ya no existe el capitalismo. Al mismo título que los vietnamitas para los países centroamericanos, creemos que las enseñanzas de Solidaridad pueden transmitirse a las luchas de la clase obrera latinoamericana, más particularmente en aquellos países donde esta clase, por su número y lugar en la producción, ejerce una influencia determinante en la sociedad.25

Mientras los obreros polacos alentaban la esperanza de derrotar a la burocracia en el Este, los movimientos armados en Guatemala, Nicaragua y El Salvador desestabilizaban el mundo colonial, y la crisis económica internacional hacía pensar en la activación del movimiento obrero en los países centrales.

Pesimistas sobre el futuro del capitalismo, y con un desmesurado optimismo con respecto de las posibilidades revolucionarias a escala global, los últimos números de la revista se dedicaron justamente a analizar aquélla, destacando los trabajos de Mandel y de Elmar Altvater, así como la reconstrucción de los ciclos salariales mexicanos de Jeffrey Bortz.

LAS REVISTAS INDEPENDIENTES

Al lado de las revistas con orientación partidaria circularon otras centradas en la discusión marxista, aunque sin desatender el debate político, destacándose *Dialéctica*, *Estrategia* y *Cuadernos Políticos*, esta última la de mayor influencia en el ámbito latinoamericano.

Dialéctica, editada por la Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Puebla, comenzó a circular en 1976. El consejo de redacción inicial, integrado por Juan Mora Rubio, Gabriel Vargas Lozano y Oscar Walker, definió el perfil de la revista en los siguientes términos:

Ni predicamos un sincretismo, ni sustentamos una concepción relativista de la verdad. Pensamos, por el contrario, que la ciencia social ha encontrado en el pensamiento de Marx y Engels, su raíz

más significativa y su veta más rica. Sin embargo, creemos también que, en la medida en que la verdad no es propiedad privada de nadie, ésta tiene que ser construida por medio de un esfuerzo dialéctico, lo cual significa una constante discusión tanto con otras concepciones como en el propio interior de la sustentada, así como por medio de una permanente negación, crítica, absorción y superación de tesis. 26

De periodicidad semestral, imprimió 35 números en su primera época. La revista se publicó regularmente hasta 1985, para después hacerlo de manera ocasional: un número anual y, en el año de la caída del Muro de Berlín, interrumpió su edición para reanudarla en 1991. En esa entrega Adolfo Sánchez Vázquez, Enrique Semo y Michael Löwy reflexionaron sobre el contenido del socialismo, las Revoluciones de Terciopelo y el "socialismo realmente existente", respectivamente. El último número de la primera época apareció en 1999, siendo dedicado a las opciones de izquierda —después de la caída del bloque socialista, el despliegue del nacionalismo revolucionario y la emergencia del neozapatismo— planteadas por alrededor de 50 intelectuales.

De perfil más doctrinario, *Estrategia. Revista de análisis político* alcanzó 114

números. Editorial Nuestro Tiempo la editó durante 19 años. Alonso Aguilar Monteverde, Fernando Carmona de la Peña, Rufino Perdomo, Ignacio Aguirre y Jorge Carrión la codirigían, agregándose posteriormente Luis González Souza y Gastón Martínez.27 Como su nombre lo indica, la revista pretendía definir la estrategia adecuada para transformar la sociedad mexicana en sentido socialista.

En función de ese objetivo, concedió especial importancia a la economía, disciplina en la que se formaron los miembros de su comité editorial, algunos de los cuales venían del Movimiento de Liberación Nacional y que, con el renacimiento cardenista en 1987, formaron el Movimiento del Pueblo Mexicano.

Al lanzar la revista el grupo estaba cierto que:

la incapacidad del capitalismo monopolista para resolver los más graves problemas que afectan a nuestro país, está generando contradicciones que no sólo condicionan el proceso de acumulación de

capital y se expresan en graves desajustes y deformaciones en la esfera propiamente económica, sino que [...] trascienden a toda la estructura social y se manifiestan en la intensificación de la lucha de clases.28

De las revistas teórico-políticas del periodo, *Estrategia* fue la que mostró abierta empatía con el socialismo soviético. Fueron frecuentes las intervenciones de Aguilar Monteverde en las conmemoraciones de los países del bloque mostrando adhesión a los proyectos de las "democracias populares". Ignorando o dejando de lado los datos duros de la realidad, el estancamiento y la inoperancia de la economía de la URSS parecían al líder intelectual de la revista justo lo contrario:

el proceso soviético, al hacer posibles en 30 o 40 años, cambios comparables y aún más importantes que los que el capitalismo logró en 300, al hacer de la Rusia atrasada una gran potencia y del Asia central una economía industrial moderna, demostró que la planificación socialista es la condición necesaria para un desarrollo acelerado, libre de crisis y de contradicciones insalvables y que se sostiene en el empleo cada vez más racional de los recursos productivos.29

Con respecto de la malograda RDA —"un país sin inflación, sin desempleo, sin corrupción, sin crisis periódicas, sin mendicidad", donde "ha surgido un nuevo tipo de hombre, con una nueva moral"—, ni siquiera una leve alusión a la Stasi, el servicio de inteligencia. Tras 10 años de existencia, la revista se congratulaba de haber contribuido "a clarificar las causas y las consecuencias políticas del desfase entre las condiciones subjetivas y objetivas de la lucha revolucionaria". 30

Prácticamente el envés de *Estrategia* fue *Cuadernos Políticos*, patrocinada por Ediciones Era, que publicó 60 números en 16 años de circulación, llegando a tirar 4 000 ejemplares. La revista, orien-

tada hacia una reflexión crítica y rigurosa, pero no académica, pretendió dotar de insumos teóricos y políticos a la izquierda latinoamericana. La publicación partió de cinco supuestos que definirían su universo temático y la política editorial: *1)* el resurgimiento del marxismo como teoría crítica; *2)* el ascenso de la revolución mundial; *3)* la necesidad de pasar a la praxis social dentro de un nuevo ciclo histórico inaugurado por la Revolución cubana; *4)* la ruptura con el dogmatismo; *5)* la asimilación crítica de la experiencia chilena. Arnaldo Córdova, Rolando Cordera

Campos, Carlos Alberto Pereyra Boldrini, Adolfo Sánchez Rebolledo y Neus Espresate Xirau, directora de Era hasta su retiro en 2009, conformaron el primer consejo editorial de *Cuadernos Políticos*, aunque desde el arranque participaban también los inmigrados sudamericanos Bolívar Echeverría Andrade y Ruy Mauro Marini.31 De acuerdo con el intelectual brasileño el consejo editorial: funcionaba como un verdadero equipo de trabajo, con reuniones semanales que se adelantaban por la noche […] A partir de una aparente unidad ideológica, no tardarían en presentarse tendencias diferentes, que llegaron, a veces, al punto de ruptura, pero que encontraron siempre la fórmula adecuada para garantizar el funcionamiento del grupo. Mérito especial de eso le toca a Neus, cuya firmeza de principios se unía a una excepcional delicadeza en el trato […] *Cuadernos* supo ser un órgano estimulante y flexible, que abrió el espacio a nuevas ideas y nuevos autores, ventilando el clima intelectual de la izquierda mexicana.32

El núcleo intelectual de *Cuadernos Políticos* era explícitamente antiestalinista. Quizá con excepción de Cordera, todos eran marxistas, casi todos leninistas, mientras Echeverría asumía las posturas críticas de Rosa Luxemburgo y Rudi Dutschke con respecto de la dictadura del partido atribuida a Lenin, y las objeciones del marxismo holandés a la filosofía leninista, rescatada la última por el althusserianismo de Pereyra. Esta afinidad fue significativa, tanto por sus consecuencias políticas como por la posibilidad de acercar a los lectores las corrientes renovadoras del marxismo. De cualquier forma, las diferencias políticas no pueden soslayarse: de un lado (Cordera, Pereyra, Córdova y Sánchez Rebolledo), afines al

eurocomunismo y la socialdemocracia, estaban próximos al nacionalismo revolucionario (en la perspectiva popular esbozada por el sindicalista Rafael Galván). Y Marini y Echeverría se identificaban con el marxismo revolucionario, aunque el economista brasileño era maoísta, como lo fue el joven Pereyra. [33] Tal como lo veía Córdova, las diferencias eran menores: todos teníamos ideas coincidentes, aunque diferentes. No se puede decir que Cordera pensara igual que yo o que Carlos Pereyra. De hecho, todos nosotros teníamos objetivos diferenciados, pero nos unía el sentirnos en la misma dimensión, la necesidad de analizar con objetividad y muy a la gramsciana los problemas de México.[34]

En 1976 Cordera se separó de *Cuadernos Políticos*, acaso por su fugaz participación en la administración de José López Portillo, reñida con el criterio

editorial y la postura política de la revista. En tanto que Marini publicó ocho contribuciones (sobre Chile, Brasil, Latinoamérica y economía política), formando parte del consejo editorial de la revista hasta 1988. Echeverría se hizo cargo de los contactos editoriales con Europa y publicó cuatro artículos. De acuerdo con Neus Espresate, el filósofo ecuatoriano-mexicano era "la cabeza teórica de la redacción, con una muy buena visión general de las discusiones teóricas actuales en México, Latinoamérica y Europa". [35]

Cuando *Cuadernos Políticos* conmemoró sus 10 años incluyó en el número respectivo contribuciones de Marini, Pereyra y Echeverría. Dentro de un ambiente dominado por el compromiso el consejo editorial ratificó la independencia de la revista con respecto del Estado, pero también de los partidos, sin excluir a los de izquierda, para mantener la línea crítica, abierta, refractaria a los dogmas. No obstante, para entonces había perdido a tres de sus fundadores (Cordera, Córdova y Sánchez Rebolledo) e integrado a Héctor Manjarrez, Asa Cristina Laurell, Olac Fuentes Molinar y Rubén Jiménez Ricárdez al cuerpo directivo. Se advertía también que a los temas originales se habían añadido cuestiones de interés que requerían atención, particularmente, "la cuestión de la democracia, en su sentido más amplio". [36]

Bolívar Echeverría escribió el editorial sobre la caída del Muro de Berlín aquella noche del 9 de noviembre de 1989. El filósofo ecuatoriano-mexicano consideró que el "socialismo realmente existente" fue incapaz de rebasar la modernidad capitalista, esto es, alcanzar una alternativa civilizatoria radical. A fin de cuentas, lo que había colapsado era la figura enajenada del socialismo, la dictadura burocrática que usurpó el ideal:

El del "capitalismo" es el fracaso de un proyecto de modernización que ha dominado ya una larga época sobre toda la vida civilizada del planeta; en cambio, el del "socialismo", como movimiento dirigido a abandonar el proyecto capitalista de modernidad y a seguir uno alternativo, lo es sólo en un intento peculiar suyo, más dramático que radical.37

El número 59/60 cerró informando a los lectores que "*Cuadernos Políticos* entrará en un periodo de restructuración cuya duración no podemos determinar

[…] En cuanto nos sea posible, pondremos en su conocimiento las características que tendrá *Cuadernos Políticos* en su nueva época" .38 Contra lo que podría pensarse, no fue el mercado quien la liquidó, dado que la revista contaba con un

público estable, sino que falleció "de muerte natural" al extinguirse la cultura política de izquierdas que la sustentaba, pues la conexión entre teoría y praxis, entre razón y revolución, quedó fracturada. Ediciones Era intentó relanzar la revista a principios de la década de 2000, pero Echeverría rechazó esa posibilidad por aquella consideración. 39

1 Illades, *La inteligencia rebelde*, p. 20. Con su llaneza habitual dijo Arnaldo Córdova en su última entrevista: "¿Para qué me iba a referir a *Historia y Sociedad* si nadie la leía?" "Arnaldo Córdova sobre la izquierda en los setenta", 2015.

2 Illades, *La inteligencia rebelde*, pp. 19 y 170; Illades, "*El Machete* en el debate comunista", pp. xlv-xlvi; Paz, *Pequeña crónica de grandes días*, p. 55.

3 Comunicación personal con Enrique Semo (Ciudad de México, 27 de abril de 2011).

4 Concheiro y Rodríguez, "Roger Bartra", p. 142. En la obsesiva revisión de su pasado comunista, Bartra apunta que, cuando fundó *El Machete*, carecía de experiencia editorial en el campo de las revistas: "mi práctica se reducía a la participación en una aburrida y ortodoxa publicación del PCM, *Historia y Sociedad* ". Bartra, "*El Machete*, paradojas y azares", p. lxx. Práctica que, cabe decir, fue de 15 años.

5 "Editorial", p. 2; "*Historia y Sociedad*", 1968.

6 "Presentación", p. 3.

7 Olmedo, "Autocrítica de Althusser", p. 127. En el número 5, precedido de una nota introductoria de Olmedo, la revista publicó el "Curso de filosofía para científicos", de Althusser.

8 Argüello, "La acumulación originaria en la Nueva España", pp. 54 y 68.

9 Semo y otros, *Modos de producción en América Latina*, p. 7. Véase el capítulo 10 de dicho volumen.

10 Concheiro y Rodríguez, "Roger Bartra", p. 150; Bartra, "*El Machete*, paradojas y azares", p. lxix.

11 Arnoldo Martínez Verdugo, "Editorial", *El Machete*, mayo de 1980, p. 2. Véase también Domínguez Michael, "Relectura de *El Machete*", p. lvii.

12 Enrique Semo, "El cocinero Stalin y el pavo asado del dogmatismo", *El Machete*, mayo de 1980, p. 31.

13 "Entrevista a Louis Althusser", *El Machete*, junio de 1980, p. 23.

14 Carlos Pereyra, "Cuando el marxismo nos alcance", *El Machete*, julio de 1980, p. 35; Jorge G.

Castañeda, "La banda de los cuatro", p. 46.

15 Luis Salazar C., "Lenin: La impertinente realidad", *El Machete*, septiembre de 1980, p. 43.

16 Jorge Alcocer V., "¿Es México imperialista?", *El Machete*, octubre de 1980, p. 17. La tesis la desarrolló Castañeda Gutman en *Los últimos capitalismos. El capital financiero: México y los "nuevos países industrializados"* (México, Era, 1982).

17 Roger Bartra, "¿Qué tan correctas son las ideas correctas?", *El Machete*, febrero de 1981, pp. 29 y 30.

Contra esta tesis eurocomunista se habían expresado, entre otros, Castañeda Gutman y Enrique Semo, partidarios de conservar el carácter leninista del partido profundizando sus nexos con la clase obrera.

Carr, "Impresiones del XIX Congreso del PCM, 1981", pp. 84-86; Illades, *La inteligencia rebelde*, pp.

70-71; Illades, *De La Social a Morena*, p. 99.

18 Jaime Labastida, "La corta marcha del marxismo mexicano", *El Machete*, abril de 1981, p. 47; Roger Bartra, "El desgesticulador que te desgesticulare buen desgesticulador será", *El Machete*, mayo de 1981,

p. 25.

19 Para los pormenores véase Carr, "Impresiones del XIX Congreso del PCM, 1981", pp. 86 y ss.

20 *Críticas de la economía política*, p. 1. Énfasis propio.

21 Illades, *La inteligencia rebelde*, p. 87.

22 "Presentación", p. 9.

23 Anderson, "La interpretación de Trotsky sobre el estalinismo", p. 107. Énfasis propio.

24 Almeyra, "Las huelgas polacas", p. 80.

25 "'Solidaridad' y los trabajadores latinoamericanos", p. 4.

26 "Presentación", p. 2.

27 Aguilar Monteverde, *Por un México libre y menos injusto*, pp. 114 y 125.

28 "Unas palabras sobre *Estrategia*", p. 33.

29 Aguilar Monteverde, "En el 58 aniversario de la Revolución soviética", p. 92.

30 Aguilar Monteverde, "Treinta años de la República Democrática Alemana", p. 54; Aguilar Monteverde,

"La RDA, un gran aporte de la revolución y el socialismo", p. 52; "Diez años de *Estrategia*", p. 2.

31 Illades, *La inteligencia rebelde*, pp. 89-90; "Arnaldo Córdova sobre la izquierda en los setenta", 2015;

"Entrega UAM doctorado *honoris causa* a Espresate y Cordera", *La Jornada*, 11 de marzo de 2011.

32 Facultad de Economía-UNAM, Archivo de Ruy Mauro Marini, Memoria, p. 29. www.marini-escritos.unam.mx (consulta: 28/05/2017). Esta apreciación sobre Neus Espresate la ratifica Echeverría,

"La Era de *Cuadernos Políticos*", p. 37.

33 Illades, *La inteligencia rebelde*, p. 92.

34 "Arnaldo Córdova sobre la izquierda en los setenta", 2015.

35 Cit. en Gandler, *Marxismo crítico en México*, p. 123.

36 "Diez años de *Cuadernos Políticos*", p. 2.

37 Echeverría, "1989", p. 4.

38 "A nuestros lectores, suscriptores y anunciantes", p. 113.

39 La expresión es de Neus Espresate. Cit. en Gandler, *Marxismo crítico en México*, p. 127n; Echeverría,

"La Era de *Cuadernos Políticos*", p. 39; Aguirre Rojas, "Bolívar Echeverría: *in memoriam*", p. 13. Para situar la desaparición de estas revistas en un contexto más amplio véase Traverso, *¿Qué fue de los intelectuales?* , p. 58.

8

CRISIS

Decía Pierre Bourdieu que las revistas existen "en y por" las diferencias que las separan. Visto así, ¿qué futuro tendrían algunas de estas publicaciones cuando domina un paradigma y todos se subordinan a él? La pregunta es más que hipotética en nuestra historia política e intelectual reciente, sobre todo después del colapso socialista y la hegemonía indisputada del pensamiento neoliberal, la ideología secular más exitosa de la historia contemporánea de acuerdo con Perry Anderson. Para el último cuarto de siglo, la cartografía de las ideas del historiador británico consigna que las "de la derecha han ganado más terreno; el centro se ha adaptado cada

vez más a ellas; y la izquierda sigue, mundialmente hablando, en retirada”. [1]

Concluido el ciclo político de las revistas teórico-políticas de la izquierda socialista la única revista importante que quedó dentro del campo fue *Nexos* (1978-), revista de centro-izquierda con un segmento minoritario de intelectuales socialistas. Sin embargo, ésta se decantó hacia posturas neoliberales durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) y, más claramente, en la rebelión neozapatista a finales del mismo. Este desplazamiento alejó de la revista al remanente marxista que aún conservaba. Con la insurrección indígena de 1994, este segmento de intelectuales (Adolfo Gilly, Luis Villoro, Pablo González Casanova) adoptó planteamientos contrarios a la globalización, los cuales cobraron mayor resonancia durante la administración de Ernesto Zedillo Ponce de León (1994-2000). Al tiempo que esto ocurría, el otro polo del espectro ideológico celebraba el fin del socialismo del Este como una victoria propia en el encuentro El Siglo XX: la Experiencia de la Libertad, realizado en la Ciudad de México a finales de agosto de 1990. Todavía fresco el influyente ensayo de

Francis Fukuyama “El fin de la historia” (1989), para Octavio Paz, líder intelectual del coloquio y director de *Vuelta* (1976-1998) —revista de perfil liberal, aunque con elementos conservadores—, el propósito esencial del encuentro era el de vislumbrar la perspectiva futura luego de que “el totalitarismo comunista parecía haber impuesto un crepúsculo permanente” en Europa del Este, y en la hora del “regreso de América Latina a la democracia” .[2]

Fueron muchos los temas tratados en el coloquio de 1990, pero el énfasis estuvo en la victoria definitiva del capitalismo y de la democracia representativa, la imposibilidad de construir una modernidad distinta (con excepción de Cornelius Castoriadis, Irving Howe y Adolfo Sánchez Vázquez), y la muerte tanto del socialismo como del marxismo: con un “parece que asistimos al fin del marxismo”, clausuró Paz la primera de las mesas. El hasta hacía poco comunista Lucio Colletti —quien cerraría su trayectoria política en Forza Italia, del inefable Silvio Berlusconi— únicamente

reconoció como viable "una sociedad que contenga en sí misma los mecanismos para autocorregirse, es decir, la democracia capitalista"; mientras que Jean-François Revel concluyó que el socialismo "terminó en la peor situación de la sociedad humana". 3

Minoritaria en el encuentro *Vuelta*, la izquierda intelectual respondió en febrero de 1992 con el "Coloquio de Invierno. Los grandes cambios de nuestro tiempo: La situación internacional, América Latina y México". La UNAM y Conaculta acogieron el proyecto de *Nexos* consistente en una reunión internacional apadrinada por Carlos Fuentes y transmitida por la televisión pública. *Vuelta* y *Nexos* habían acercado sus posiciones al defender la dudosa legitimidad de la elección presidencial de 1988. 4 Ahora, sin embargo, debatían nuevamente con respecto del horizonte abierto por la caída del Muro de Berlín y sus consecuencias en Latinoamérica. ¿Tendría futuro la izquierda en el imperio del capitalismo globalizado? ¿Podrían concebirse siquiera opciones alternativas dentro de esta aparente clausura de la historia? ¿En adelante cualquier discusión política habría de darse dentro del marco liberal y todo planteamiento económico dentro del Consenso de Washington?

Otro asunto fundamental que salió a la luz en esta controversia atañó a la definición del intelectual y, en especial, a su papel dentro de la sociedad. La izquierda del siglo XX adoptó el modelo del intelectual inconformista fraguado en el caso Dreyfus y que declinó hacia la década de 1980: el intelectual

comprometido que se debe a una causa, por lo que se ve precisado a enfrentarse al poder. 5 En el régimen autoritario mexicano, esto implicaba marginación, amenazas o prisión. Salvo excepciones, la derecha prácticamente no tuvo intelectuales, y el partido hegemónico tuvo sobre todo ideólogos.

Con el debate *Vuelta*- *Nexos* afloraron dos posturas en relación con la función del intelectual. *Vuelta* asumía que éste debería de ser independiente del poder político (del económico no hablaba) y dirigirse a la sociedad. En esto, compartía lo que Gramsci llamó "la utopía social" de los intelectuales, que los hacía pensarse autóno-

mos de las clases sociales.[6] *Nexos* postuló la figura del intelectual público, que habría de dirigirse tanto a la sociedad como al Estado, siempre y cuando no abdicara ni de la independencia ni de la crítica. Este elemento de la polémica fue central en la guerra fría intelectual que se reavivó en la primavera de 1992 aunque, con la insurrección neozapatista de enero de 1994, *Vuelta* y *Nexos* volverían a aproximarse.

EN NOMBRE DE LA LIBERTAD

Auspiciado por *Vuelta* y Televisa, el encuentro El Siglo XX: la Experiencia de la Libertad reunió a pensadores consagrados de Estados Unidos, Europa y América Latina, algunos liberales, otros conservadores, varios excomunistas (del Este, Europa Occidental y Cuba) y a cinco o seis figuras reconocidas de la izquierda intelectual mexicana —casi todos de *Nexos*—, "ídolos del campus y dueños predestinados de la última palabra", los llamó el crítico literario Christopher Domínguez Michael.[7]

Los invitados de la izquierda, por su parte, se quejaron de que constantemente se les interrumpía y arrebataba la palabra, de tal manera que Carlos Monsiváis tuvo que completar su intervención en un artículo periodístico.[8] El autor de *Días de guardar* enlistó entre los escollos principales de la democracia en el subcontinente:

el afán depredador del imperialismo norteamericano (el término es antiguo pero la atroz realidad se renueva a diario), la voracidad empresarial, el analfabetismo moral de la derecha, el presidencialismo y los grupos de poder, la falta de respuesta crítica y analítica (la construcción sólida de alternativas teóricas) a la embestida neoliberal contra la economía popular. [9]

La "sociedad abierta", conceptualizada por Karl R. Popper, fue el poderoso referente de los debates, el *locus* de la libertad. "Verdadero profeta del gran cambio ocurrido en el mundo", lo llamó un entusiasta Enrique Krauze al abrir la mesa 8 titulada justamente "Del comunismo a la sociedad abierta". [10]

De acuerdo con el filósofo austriaco, la *sociedad cerrada* tiene una naturaleza "mágica, tribal o colectivista", mientras que la *sociedad abierta*, abstracta y despersonalizada, es aquella "en que los indivi-

duos deben tomar decisiones personales". La transición de la una a la otra "podría definirse como una de las más profundas revoluciones experimentadas por la humanidad". Para Octavio Paz, 1989 marcaba el fin de un periodo histórico, en el cual "la enfermedad totalitaria contagió a filósofos y poetas, a dramaturgos y novelistas", si bien no a todos, y el comienzo de otro donde se realizaría la sociedad abierta.

Sin embargo, a 2 500 años de la democracia ateniense, que desencadenó el proceso analizado por Popper, lo más "que podemos hacer es crear un mundo vivible, un mundo con libertades", declaró una minimalista Agnes Heller. 11

"Consumismo y Madonna. ¿Son esas las finalidades de la vida humana? ¿Es eso lo que proponen a sus hijos? ¿Tener más dinero y más aparatos de televisión? Eso es todo", preguntaba sarcásticamente Castoriadis en el debate a que dio lugar la segunda mesa del coloquio.12 Asimismo, la reivindicación de la democracia ateniense y de la autogestión obrera que realizó desconcertó a varios de los presentes dado que iba a contracorriente del consenso liberal en torno a la democracia representativa. De esta forma, para el filósofo griego ni el capitalismo aseguraba el futuro de la humanidad, pues degradaba el ambiente además de reproducir la desigualdad, ni tampoco permitía a la *polis* autogobernarse soberanamente. Y añadió (no sabemos si con plena conciencia o absoluta ignorancia del monopolio televisivo que trasmitía el encuentro): "Se miente desvergonzadamente cuando se habla de igualdad entre los ciudadanos sabiendo que algunos, por ejemplo, pueden comprar los medios de comunicación, y que el resto no puede hacerlo". Tampoco podía tratarse seriamente de la democracia "si las personas no participan del poder". 13

Las voces discordantes, dijimos, fueron las de Castoriadis, Howe, Monsiváis, Sánchez Vázquez y, a su manera, Daniel Bell. Howe mencionó la enorme pobreza en Estados Unidos y la pretensión de la socialdemocracia de ofrecerle un rostro humano al capitalismo. En una de sus varias coincidencias con el

filósofo griego, el crítico literario norteamericano consideraba que el "mercado libre", a la vez que producía desigualdad, derivaba en el monopolio, de tal manera que no era más que una "fantasía ideológica". Propuso entonces recuperar la utopía y construir un socialismo democrático, donde coexistieran formas de autogobierno con una "economía democrática" .14

Insatisfecho con las perspectivas de Leszek Kolakowski, para quien las Revoluciones de Terciopelo respondieron a un innato instinto de libertad de los pueblos, y de Heller, convencida de que la deificación del hombre por la Ilustración (destacadamente el proyecto socialista) condujo a que la humanidad se planteara objetivos que no podía cumplir, Bell llamó la atención sobre las condiciones objetivas que imposibilitaron el salto histórico previsto por los bolcheviques. Y, en apostilla a la afirmación de Heller, Castoriadis señaló que, en realidad, fue otro producto de la Ilustración el que deificó al hombre, esto es,

"el capitalismo", con su veneración por la razón instrumental. 15

De acuerdo con Bell, acertadamente Marx enfocó el análisis hacia la economía y la tecnología, pensando en que la producción constituía el problema cardinal de la civilización moderna, pero erróneamente el voluntarismo revolucionario asumió que podría prescindirse de los niveles básicos de capital, calificación laboral, conocimiento, marco institucional y gestión que permitieran el despegue económico. Profundizando en esta perspectiva equivocada, Stalin estaba seguro de que bastaba con realizar en unas cuantas décadas la

"acumulación originaria de capital" —proceso que en Occidente consumió siglos— para alcanzar la industrialización. Según el sociólogo estadounidense, más allá del fracaso socialista, todavía la cuestión continuaba viva, pues "no se puede alcanzar una sociedad *decente*, es decir, con una justa distribución de la riqueza y con libertad, sin resolver antes el problema de la producción". Con respecto de la distribución, enfatizó que el mercado debería ceñirse a un marco social con el fin de alcanzar "una distribución más equitativa del ingreso" .16 Y

abundó más adelante:

Uno de los problemas que suscita el mercado y que no se ha mencionado aquí, un problema que fue la base de la antigua crítica hecha por los economistas socialistas, y que a mi juicio sigue siendo cierta, es que el mercado, particularmente en el capitalismo, tiende al monopolio y al oligopolio, y éstos fijan o manejan los precios, o los controlan, tergiversando la naturaleza de la demanda.17

A pesar de las críticas al libre mercado, las cuales no llevaron a quienes las formularon (Howe, Castoriadis y Bell) a pedir su abolición o a recuperar el planteamiento soviético en relación con la planificación centralizada, dominó la tesis liberal en cuanto a que el mercado asignaba racionalmente los recursos y que constituía también el soporte de la democracia. Vargas Llosa incluso sostuvo que era "posible establecer una vinculación esencial entre democracia y propiedad privada" .18

No es aquí el lugar para contar el desenlace posterior y la desgracia que el capitalismo desregulado acarreó a miles de personas en la Gran Recesión (2008-2011), pero sí conviene señalar que en la euforia del encuentro de la libertad no se les dedicó la debida atención;19 ni tampoco para hablar de la precariedad democrática en que vive todavía hoy Europa del Este, o de los cuatro millones de muertos que costó la restauración capitalista en Rusia. 20 Acaso por aquello, un estupefacto Castoriadis no daba crédito al escuchar la postura neoliberal de Colletti y del economista ruso Nickolay Shmeliev, aludiendo a "los intelectuales en quiebra" que comenzaban "a hablar a la manera de Thatcher, Reagan y Friedman", para rematar: "Hemos regresado a los dinosaurios de esta materia, olvidando toda la crítica que se hizo de la economía política clásica entre 1927 y 1950" .21

Después de reafirmar Paz que no había más ruta que el libre mercado y la democracia representativa, y que perfilar otros caminos conducían a la tragedia totalitaria, tocó el turno a América Latina en la mesa 4. "La nueva Europa, Estados Unidos y América Latina" abrió con una deslumbrante exposición de Bell acerca de la

sociedad postindustrial, basada en las altas tecnologías y en el acceso al conocimiento, transformado en el motor económico contemporáneo.

La globalización, que redujo al anacronismo al imperialismo de los siglos XIX y XX, tenía sin embargo el obstáculo del Estado-nación, inoperante herencia de la modernidad en la era posmoderna, de acuerdo con el célebre teórico cultural.

Contando con los mecanismos institucionales adecuados, Bell consideraba factible que los países periféricos se incorporaran a la sociedad del conocimiento ya que, en rigor, éste es universal.

Puesto a discusión el tema de la integración, europea y de América del Norte, un optimista Jean-François Revel auguró que la nueva Europa ponderaría a América Latina sobre Europa del Este, dado que con aquélla mantiene más lazos

culturales. En el mismo sentido, José Guilherme Merquior reafirmó que, por historia y cultura, Latinoamérica no era otra cosa sino un Occidente distinto, pero Occidente al fin, *locus* recurrente de las utopías europeas. Por eso, para el diplomático brasileño, era cuando menos desafortunado que Latinoamérica fuera víctima de la tiranía de “una inteligencia humanística sin horizonte histórico que nos declarara ineptos para el capitalismo y la democracia, simplemente por una especie de reflejo de su horror a la modernidad, de su incompatibilidad con los valores liberales igualitarios y racionales, del sueño ilustrado y de la modernidad” .[22]

Ésas fueron las voces del consenso, mientras las intervenciones de Mario Vargas Llosa y Héctor Aguilar Camín provocaron algunas objeciones de los asistentes. El ingenuo liberalismo dieciochesco del novelista peruano, quien hacía apenas dos meses había sido derrotado por Alberto Fujimori en la elección presidencial, presentó la prosperidad y la pobreza como la disyuntiva en la que los Estados latinoamericanos indefectiblemente optaron por la segunda. La razón detrás de esta fatalidad histórica era que los países del área habían padecido dos enfermedades terribles: el nacionalismo económico y el autoritarismo estatal.

Cebado por caudillos populistas, aquella variante del autismo aisló al subcontinente del resto del mundo. El remedio a estas calamidades vernáculas era la democracia económica que, tendencialmente, conduciría a la liberalización política. En esta lógica del desarrollo, Chile (donde la democracia económica la impuso la bota militar) y México (la "dictadura perfecta"), marchaban en la dirección correcta. Por el contrario, los responsables de ese nacionalismo decadente eran los intelectuales (contaminados ya por la enfermedad totalitaria según Paz):

defensores y propagadores más notables de esta cultura nacionalista, esta cultura estatista, esta cultura intervencionista, esta cultura antimercado, y que ellos han contribuido, más que nadie, a través de la educación, a través de la acción política, a que esta cultura impregne a nuestros ejércitos, nuestras universidades, nuestros colegios, nuestros partidos políticos, nuestros sindicatos, y que sea hoy el principal estorbo para que las democracias latinoamericanas alcancen el desarrollo económico. [23]

Bell hizo ver al futuro Nobel que el mercado no era el agente fundamental del cambio en América Latina y tampoco lo fue antes en los países industrializados, lo era más bien el Estado al proveer el marco regulatorio, el

apoyo institucional y los recursos presupuestales para el avance de la ciencia básica —pivote del desarrollo económico— a través, por ejemplo, del gasto militar. Por su parte, Aguilar Camín argumentó que "no es por necedad o por tontería histórica que los gobiernos y los intelectuales de estos gobiernos, y ajenos a ellos, creyeron en este modelo: fue un modelo con particular buen éxito en varios países de América Latina; le dio a un país como México un crecimiento sin precedentes de 6% promedio durante casi 40 años" .[24]

Para el autor de *La guerra de Galio* el principal problema no eran los políticos obcecados sino que, en las condiciones actuales, el Tercer Mundo carecía de los elementos indispensables para beneficiarse de la modernización.

Éstos eran el acceso a los mercados, a los capitales y al conocimiento. En respuesta, Bell afirmó que el conocimiento es un bien público abierto a la comunidad internacional. Pero, para que esto se hiciera efectivo, era necesario que los Estados generaran el marco operativo que permitiera a las compañías privadas realizar los desarrollos científicos y tecnológicos.

Paz convino en que la modernización económica y la liberalización política conformaban un círculo virtuoso. Antes, al concluir la mesa 2, confundiendo estatismo con planificación, el poeta aventuró que América Latina había experimentado "la planificación de la economía", por lo que se congratulaba de que las reformas emprendidas por el gobierno de Salinas de Gortari condujeran adecuadamente "el difícil paso de México, primero hacia una auténtica democracia, pero al mismo tiempo hacia una economía moderna". 25 En vista de esta convicción de Paz, la intervención de Vargas Llosa en la mesa 8 ("Del comunismo a la sociedad abierta") tuvo el efecto de una bomba, cuando afirmó que:

La dictadura perfecta no es el comunismo, no es la Unión Soviética, no es la Cuba de Fidel Castro: es México, porque es una dictadura a tal punto camuflada que llega a parecer que no lo es, pero que de hecho tiene, si uno escarba, todas las características de una dictadura. En primer término, la permanencia, no de un hombre, pero sí de un partido… No creo que haya en América Latina ningún caso de sistema de dictadura que haya reclutado tan eficazmente al medio intelectual, sobornándolo de una manera muy sutil.26

Descompuesto, el poderoso candidato al Nobel de ese año hizo una defensa del carácter *sui generis* del autoritarismo mexicano, "un sistema hegemónico de

dominación", 27 misma que hacía un mes había expuesto en el prólogo a la *Pequeña crónica de grandes días* (1990):

El régimen del PRI […] jamás ha sido totalitario. Siempre hemos gozado de un margen considerable de libertades; nunca conocimos, ni en los periodos de mayor autoritarismo, la opresión que han sufrido los pueblos bajo los regímenes militares latinoamerica-

nos y menos aún la de los cubanos sometidos al duro despotismo de Fidel Castro.28

Según la prensa, el desencuentro entre Paz y Vargas Llosa llevó a la cancelación de la última mesa (la 11) que, de acuerdo con el programa oficial, sería la continuación de la mesa 4, y en la que intervendría el escritor peruano.

Asimismo, periodistas respetables (Miguel Ángel Granados Chapa, Federico Campbell y el corresponsal de *El País*) sugirieron que Vargas Llosa había sido expulsado de México. En un comunicado, Paz incluyó una carta del novelista andino donde aducía que "un imprevisto asunto familiar me obliga a viajar de inmediato a Londres, lo que me impide asistir, muy a mi pesar, a la mesa redonda de mañana", subrayando también que el encuentro propició "un intercambio de opiniones de muy alto nivel, y *dentro de la mayor libertad*, como ha ocurrido en todas las sesiones del encuentro". 29

En una explicación poco convincente, donde se soslaya la relación de Paz con el régimen de Salinas de Gortari, Domínguez Michael escudriñó en las motivaciones personales del laureado poeta:

Era propio de esa generación conservar cierta confianza metafísica en la Revolución mexicana, sin abandonarla en el patibulario desván de las dictaduras […] Conceptualmente, en aquel encuentro de 1990, era más exacto Paz; la definición del novelista peruano era muy oportuna políticamente e ilustraba una urgencia que Paz no compartía. El debate ocupó su lugar en ese conflicto, tan latinoamericano, entre la esencia y las apariencias. Vargas Llosa tocó una fibra muy sensible de Paz.

Eso fue muy notorio para quienes estuvimos allí ese día.30

Desde la tribuna, en la última jornada titulada "Balance y perspectivas", Sánchez Vázquez realizó una intervención inesperada en la que leyó un texto donde reivindicó al socialismo como crítica radical del capitalismo y alternativa civilizatoria. Dijo que el encuentro había sido una "operación de embellecimiento" del capitalismo. Las réplicas surgieron de inmediato, comenzando por el moderador (Paz), que encontró en aquella presunción de

montaje "la persistencia de ciertas actitudes mentales de su partido que yo creía que había olvidado" .31

Paz, por su parte, extrajo dos conclusiones seminales del cónclave intelectual: *1)* que la democracia representa "la única forma de convivencia política civilizada"; y *2)* que "el mercado libre es el mejor sistema—tal vez el único— para asegurar el desarrollo económico de las sociedades y el bienestar de las mayorías". La relación entre una y otro la consideraba simbiótica, pues "la democracia económica es el necesario complemento de la democracia política". 32

De este "momento insólito en la historia intelectual de México", lamentó el autor de *El laberinto de la soledad* que la izquierda no supiera sacar provecho:

"Tal vez, me atrevo a decir, porque aquel que nos quita la venda de los ojos y nos muestra las realidades inicuas que eran nuestras quimeras merece nuestro odio". Esto en alusión a los insultos que recibieron los participantes del encuentro por grupos marginales de la izquierda, lo que condujo a los invitados extranjeros presentes en la clausura del encuentro a aclarar a "todos esos estalinistas, maoístas, castristas, que lamentan con histeria el derrumbe de las tiranías comunistas", que desde su estrecho criterio "*fascista* equivale aproximadamente a *liberal*" .33 En la prensa Arnaldo Córdova haría su propio balance:

Algo que adorna el evento es la presencia constante de una vieja adicción de Octavio Paz: su polémica implacable con algo que denomina precisamente *izquierda*. Esa *izquierda*, como buen sastre, la ha hecho exactamente a la altura de sus tobillos, de manera que cada vez que se le antoja arremeter contra ella (lo que ocurre casi todo el tiempo), no tiene ninguna dificultad en hacerla polvo [...] Pedirle a Paz que defina a esa *izquierda*, que dé nombres o rebata lo que han dicho los *izquierdistas* de carne y hueso, desde luego, es inútil. Sería tanto como comprometerlo a una polémica con enemigos reales y no imaginarios o fantasmales, que es contra los que él acostumbra pelear. 34

¿QUÉ HACER EN LA GLOBALIZACIÓN?

Año y medio después la izquierda intelectual contratacó con el coloquio “Los grandes cambios de nuestro tiempo”. El mundo unipolar, la inserción de América Latina dentro de él, la democracia en el subcontinente y la cuestión

social marcaron la agenda. En la ceremonia inaugural, José Sarukhán Kermez, rector de la UNAM, refrendó “la vocación universal de nuestra universidad y su compromiso indeclinable con México”. Entre los más de cien participantes, se contaban viejos comunistas, nacionalistas, socialdemócratas y liberales.35

En el plato fuerte del encuentro, Eric J. Hobsbawm advirtió que estábamos en una crisis global —podríamos llamarla civilizatoria — de la cual el colapso comunista era una de sus facetas. Por eso, ante la complejidad del mundo actual,

“nada parece más simple que contrastar la tiranía y la libertad, el totalitarismo y la democracia, e identificar a una con el comunismo (derrotado) y a la otra con el mercado libre (que ha ganado)”. La divergencia de fondo entre socialistas y liberales estribaba para el historiador británico en qué hacer con el capitalismo, pues si bien los socialistas “no pueden creer que la justicia social pueda ser alcanzada simplemente por las operaciones de la acumulación de capital y el mercado”, ambos están de acuerdo, con algunas excepciones, “en que el socialismo de los regímenes comunistas tipo soviético no funciona y tiene que ser rechazado”, lo cual no niega que las consecuencias de sumergir repentinamente a las economías del Este “han oscilado de lo trágico a lo fatal”.

Descontando a los neoliberales, otro punto de encuentro entre socialistas y liberales es que unos y otros aceptan “una economía mixta en principio”. 36

Hobsbawm consignaría en *La era de los extremos*, que estaba por concluir: Una de las ironías que nos depara este extraño siglo es que el resultado más perdurable de la Revolución de Octubre, cuyo objetivo era acabar con el capitalismo a escala planetaria, fuera el de haber salvado a su enemigo acérrimo tanto en la guerra como en la paz, al proporcionarle el incentivo

—el temor— para reformarse desde dentro al terminar la segunda Guerra Mundial y al dar difusión al concepto de planificación económica, suministrando al mismo tiempo algunos de los procedimientos necesarios para su reforma.[37]

Luego de leer un texto lleno de humor, Gabriel García Márquez advirtió del riesgo que representaba para el orden internacional el colapso del bloque socialista que, aunque todos lo deseaban, ocurrió tan súbitamente que rompió el equilibrio preexistente, de tal manera que actualmente era un problema mayúsculo para las democracias occidentales. La elegante erudición de Fernando del Paso escarbó el tema de la identidad nacional. Y Carlos Fuentes, que en la década anterior había apoyado la revolución sandinista, disertó sobre el orden

mundial posterior a la Guerra Fría que, a su juicio, sería multipolar —unipolar, de acuerdo con el eminente diplomático mexicano Jorge Castañeda y Álvarez de la Rosa—, con un modelo de desarrollo económico y bienestar social inspirado en el capitalismo alemán de posguerra, que conciliara el mercado libre con una fuerte intervención estatal garante del “cumplimiento de normas de equidad social”. En cuanto al exterior, la cooperación económica internacional estaría dirigida a potenciar el desarrollo del Sur que, en reciprocidad, dejaría de exportar su miseria al Norte, imaginaba el autor de *Aura*. Regresamos en consecuencia “a la cuestión social que disipa todas las utopías pasajeras: tanto en el Norte como en el Sur, el primero como el Tercer Mundo, las metrópolis como las periferias, confrontan un primer deber, que es el de poner en orden sus propias casas, unir la democracia al desarrollo, y éste a la justicia social”. ¡Ni Adam Smith, ni Karl Marx! sería la consigna adecuada de una izquierda poscomunista o “nueva izquierda”. [38]

Aguilar Camín, quien recién se había pronunciado por un crecimiento económico duradero que colocara “en el centro la cuestión social”, abogó por la apertura económica, la reforma institucional, el entierro del pacto corporativo revolucionario, un Estado acotado, el respeto de los derechos humanos, el abatimiento de la desigualdad, la clausura de los monopolios de radiocomunicación, la

mejora sustancial de la prensa escrita y la democratización política. Esta última premiaría en el mercado electoral la eficiencia de gobernantes y partidos. 39

Tomando como motivo el famoso libro de Raymond Williams (*Keywords*), Monsiváis ofreció su propio racimo de palabras clave para entender la cultura mexicana —incluida la política— contra las que se impactaban los genios de la modernización invocados por el autor de *La frontera nómada*:

Con la escenografía de la catástrofe del socialismo real, las campañas del neoliberalismo pretenden eliminar toda disidencia y darle a lo que sucede (la barbarie de la concentración de la riqueza) el carácter venturosamente irremediable, porque sólo desde la abolición del resentimiento (del rencor social, de las aspiraciones de igualdad) se entenderá el paradigma de la modernidad.40

También escéptico con respecto de la modernización nacional, Roger Bartra veía “un país inmovilizado en el aparato de un sistema político autoritario y luchando inseguramente por mantener a flote una economía pobre e ineficiente”.

Con la desaparición del bloque soviético, sin duda había ganado la izquierda democrática al liberarse de los “lastres leninistas y estalinistas” aunque, lamentablemente, un contingente apreciable de la izquierda continuaba

“defendiendo la dictadura castrista”. Y la derecha cifraba todas sus esperanzas

“en el mercado y el dinero”. Finalizó su exposición con una solicitud urgente:

“retirar tajantemente al gobierno del proceso electoral” .41

Para el economista egipcio Samir Amin, más que un nuevo orden mundial lo que había ahora era un “gran desorden”, que potenciaba el conflicto —armado quizá— entre el Norte y el Sur. El sociólogo mexicano Pablo González Casanova destacó que la globalización había recolonizado al Tercer Mundo, y multiplicado la explotación y exclusión de los subalternos; en tanto que el economista argentino Carlos Vilas hizo notar que la democracia latinoamericana, no obstante haberse institucionalizado, carecía de raíces

sociales, lo que daba la pauta de su precariedad. Los filósofos hispano-mexicanos Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro señalaron respectivamente que "sigue siendo necesaria la utopía de una sociedad en la que la justicia no se sacrifique a la libertad (como la sacrifica el liberalismo), o en la que la libertad no se sacrifique a la justicia (como la ha sacrificado el 'socialismo real')", a la vez que el liberalismo no podía "dar solución a los problemas que dieron lugar al pensamiento socialista".

De igual forma pronosticó optimista el historiador argentino-mexicano Adolfo Gilly que ninguna restauración "puede hacer desaparecer en América Latina lo que Cuba, Nicaragua, El Salvador dejaron. Ninguna puede eliminar las consecuencias imborrables de la victoria en Vietnam sobre los poderosos del mundo y del movimiento contra la guerra sobre la sociedad de Estados Unidos" .42

El doctor Sarukhán Kermez, Víctor Flores Olea y Héctor Aguilar Camín clausuraron el Coloquio de Invierno. A pocos días de que el malestar de Octavio Paz con la reunión le costara el cargo de presidente de Conaculta, Flores Olea consideró imposible sintetizar los destacados aportes de los panelistas, si bien se permitió decir que en ese "caleidoscopio de la inteligencia" hubo un consenso en cuanto a la centralidad de la democracia, el rechazo del "socialismo burocrático"

y la necesidad de un nuevo orden mundial donde se insertara ventajosamente América Latina, así como vincular el desarrollo económico con la justicia social.

Aguilar Camín, a nombre de *Nexos*, tocó el escabroso tema de la ausencia de

algunos intelectuales relevantes —señaladamente Octavio Paz— y del financiamiento del evento. 43

LA GUERRA FRÍA INTELECTUAL

Las posiciones dentro del campo intelectual mexicano se habían aproximado en asuntos tales como la aversión al socialismo del Este, la convicción democrática, la redefinición de la identidad nacional ante la mundialización y la importancia del mercado. Tampoco

cabía duda de que el apoyo unánime de la inteligencia de izquierda hacia el régimen cubano era cosa del pasado. Paz y Aguilar Camín —

cabezas de *Vuelta* y *Nexos*, respectivamente— compartían una noción similar de la modernización (económica y política) y confiaban en la capacidad del régimen autoritario para llevarla a cabo. Visto en conjunto, las diferencias fundamentales residían en cómo incorporarse a la globalización y en el énfasis de la izquierda en la equidad, la cual no consideraba asequible por el puro mecanismo del mercado; antes bien, éste acrecentaba la desigualdad social en el plano interno y de los países en el concierto internacional.

Abierta la oportunidad del diálogo, lo que prevaleció fue el disenso e incluso la confusión. Sin embargo la sorpresa no fue ésa, sino el inesperado sesgo que tomó el debate. Sintiéndose libre de culpa, Krauze lanzó la primera piedra: a él no lo invitaron al "concilio" de la izquierda por "hereje" (léase liberal), a un encuentro realizado con dinero público, esto es, de todos, por lo que pidió transparentar los gastos realizados. En *Radio Red*, el ingeniero, historiador y empresario enumeró los temas ausentes en la reflexión de la izquierda e hizo una síntesis histórica de la relación de los intelectuales con el Estado. El autor de la *Biografía del poder* únicamente se congratulaba de que "las diferencias ideológicas entre las dos revistas se han acortado, no por una confluencia sino por un acercamiento de *Nexos* a las tesis de *Vuelta*". En respuesta, Aguilar Camín agradeció a "nuestros críticos, que fueron eficaces promotores del evento y algunos, pese a su autoexclusión, activos participantes y atentísimos escuchas, estoy seguro, de nuestras sesiones". Reconoció también el respaldo de Cementos Mexicanos (Lorenzo Zambrano) y a Grupo Pulsar (Alfonso Romo) cuyas

"contribuciones han hecho prácticamente autofinanciable este coloquio" .44

El resto del año, *Vuelta* y *Nexos* se dedicaron a descalificarse recíprocamente.

Desde las páginas del *ABC*, el periódico falangista español, varios intelectuales (Mario Vargas Llosa, Heberto Padilla, Álvaro

Mutis y Gabriel Zaid) se solidarizaron con Paz y fustigaron el encuentro de la izquierda. El número de marzo de *Vuelta* reprodujo íntegros estos artículos con una nota previa de Paz donde descorrió el telón de lo que con el ánimo de entonces denominó "cuento de invierno": ellos — *Vuelta*— fueron plurales y no abusaron del erario; los otros

— *Nexos*— gastaron el dinero público para beneficiar a "un grupo ideológico" de

"izquierda o progresista" (Jorge Castañeda Gutman *dixit*). De paso deslizaría el autor de *Posdata* que "la precisión intelectual no es su fuerte", refiriéndose al ex comunista. En el libro que estaba por concluir, Castañeda Gutman no dejó ir la oportunidad de recordarle a Paz que sus "propias credenciales democráticas distaban de ser intachables dado el silencio que mantuvo respecto al reiterado fraude electoral y a las sistemáticas violaciones de los derechos humanos en el México de Salinas". No obstante, compartía con aquél el rechazo al "gobierno autoritario" de Cuba. 45

Pero lo que estaba realmente en juego no era la pluralidad, sino tanto el poder dentro del campo intelectual como el privilegio de hablarle al oído al príncipe.

Vuelta temía que Conaculta, la entidad cultural propuesta por Salinas de Gortari desde su campaña presidencial (flanqueado en la ocasión por Krauze y Aguilar Camín), cayera en manos de la revista competidora. Así, en una inserción de última hora en *Vuelta* de abril de 1992 —además de que la mitad del número fue dedicada a denunciar el atraco gubernamental del que se sentían víctimas —, se leía: "En prensa este número de *Vuelta*, nos enteramos de que, como preveíamos, el Canal 22 se ha entregado a una persona ligada a *Nexos*. Por lo visto, el proceso de secuestro de los centros públicos de cultura continúa y se acelera. En nuestro próximo número comentaremos esta grave decisión gubernamental" .46

Rebasado, el Nobel mexicano veía con preocupación que "el grupo de la revista *Nexos*, el más prestigioso de la izquierda, asumió posiciones más y más cercanas al nuevo gobierno del presidente Salinas". Por eso insistió obsesivamente en el endeble argu-

mento de que “ni la Universidad ni una oficina gubernamental pueden patrocinar a una tendencia, eliminando a todas las demás”. Ya senil, el “Ogro filantrópico” mostraba un talante totalitario. Incluso Paz fue a visitar a Salinas de Gortari para pedir una explicación y lo que obtuvo

fue la cabeza del director de Conaculta.47 A pesar de mostrar lo contrario: Espero haber dejado en claro —decía Paz— que no se trata de rivalidad entre dos grupos, como se ha dicho con ligereza. La discusión gira en torno a dos concepciones opuestas de lo que debe ser, en una sociedad moderna, la relación de los intelectuales con el poder. Es un combate que iniciamos hace ya 20 años en *Plural*. Confío también en que no se vea en mis palabras —a veces, es cierto, dictadas por la impaciencia y aun por la irritación— una tentativa de denigración de los intelectuales que forman parte del grupo *Nexos*. 48

En una concepción bastante estrecha de lo que es el poder (reduciéndolo al Estado), en la que quienes están sometidos al poder económico quedan a salvo, en 1994 Paz llamó “estatistas” a los colaboradores de *Nexos*, mientras Krauze desnudaba “la santa alianza del Estado y el letrado”. *Nexos* publicó una larga y puntual respuesta de su consejo editorial a las acusaciones de *Vuelta*. De ésta, más allá de los detalles (donde todavía puede haber dudas fundadas), hubo dos temas relevantes para la discusión: el propósito del Coloquio de Invierno y la relación de los intelectuales con el poder. 49

EL REENCUENTRO

Como ocurrió con la elección constitucional de 1988, el campo intelectual se tensó con la rebelión neozapatista de 1994, aunque los alineamientos variaron y hubo desde el principio algunos acuerdos básicos (admitir la legitimidad de las demandas indígenas, llamar a una salida negociada, apresurar el cese de los combates, garantizar la próxima elección). A Carlos Fuentes le sorprendió que la rebelión no ocurriera antes ya que, después de cotejar los índices sociales del estado, “no puede imaginarse guion más predecible para una explosión social”.

Consecuentemente, “el sistema político y económico mexicano, antidemocrático e injusto, es el corresponsable del estallido chiapaneco”. “Todos somos culpables”, sentenció Fernando Benítez, mientras Octavio Paz subrayó que los problemas seculares del pueblo chiapaneco desafortunadamente no podrían resolverse a corto plazo, sobre todo si tomábamos en consideración “el estado de guerra perpetua de las sociedades precolombinas” (la guerra florida), a los que se añadieron otros problemas derivados de la Colonia, el periodo nacional y unos

más de índole coyuntural como la caída de los precios internacionales del café.

Todo ello conformó el caldo de cultivo de los extremismos, “restos del gran naufragio de las ideologías revolucionarias del siglo XX”. No le cupo duda de

“que las comunidades indígenas han sido engañadas por un grupo de irresponsables demagogos” extraños a la región y además urbanos o procedentes de Centroamérica. Luis Villoro argumentó contra esta presunción aduciendo que históricamente las rebeliones campesinas interactuaban con elementos urbanos, lo cual no modificaba su carácter eminentemente agrario.50

Donde Paz veía la supervivencia de ideologías arcaicas, Tomás Segovia descubrió la originalidad de un movimiento que, no obstante ser “una rebelión *armada*”, conserva “fielmente los rasgos de una *protesta* social y no de una revolución política” que pone “en entredicho la legitimidad del poder como tal”.

Noam Chomsky encontró en la rebelión neozapatista una inequívoca respuesta a la globalización que arrasaba todo a su paso, incluyendo “lo que queda de la sociedad indígena”. Si en México había un Chiapas, a Elena Poniatowska le parecía “risible que queramos brincar al Primer Mundo” con el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Y, en palabras de José Emilio Pacheco: Cerramos los ojos para suponer que el otro México desaparecería al no verlo. El primero de enero de 1994 despertamos en otro país. El día que íbamos a celebrar nuestra entrada al

primer mundo retrocedimos un siglo […] Creímos ser norteamericanos y nos salió nuestro destino centroamericano.

La sangre derramada clama poner fin a la matanza. No se puede acabar con la violencia de los sublevados si no se acaba con la violencia de los opresores.[51]

Se simpatizara o no con la causa de los rebeldes, pronto hubo consenso entre los intelectuales con respecto de una negociación que acabara con la guerra, lo cual incluía la atención gubernamental a las graves carencias materiales y la notoria injusticia padecidas por los pueblos indios del sureste mexicano. Carlos Montemayor, quien rebatió la tesis "de que el guerrillero es producto de una ideología y no de una realidad social represiva", consideraba que las soluciones no deberían ser militares sino "de orden social y económico", proceso que difícilmente sería rápido. Según Pablo González Casanova "el problema real en Chiapas" no consistía únicamente en pactar con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), condición indispensable para la paz; era necesario también "reconocer derechos humanos y sociales brutalmente negados a los

indígenas de ese estado" mediante "un proceso de democratización y lucha cívica" que imponga su respeto, acompañado por "políticas de justicia social inaplazables". De acuerdo con Roger Bartra, gracias a una sociedad civil democrática, "el simulacro ha conducido a una situación novedosa donde la guerra del espectáculo se impone sobre la violencia real". Luis Villoro, Carlos Monsiváis y Enrique Krauze enfatizaron que la vía armada no era la solución a los problemas sociales, "los mexicanos padecemos una fascinación macabra, casi un culto, por la violencia […] una malformación histórica", diría el historiador, pronunciándose todos ellos por dirimir el conflicto mediante el diálogo asumiendo la legitimidad de las demandas indígenas. En el mismo sentido se pronunciaron el filósofo Fernando Salmerón y Octavio Paz,[52] quien la emprendió contra la izquierda intelectual:

La historia no ha curado a nuestros intelectuales. Los años de penitencia que han vivido desde el fin del socialismo totalitario, le-

jos de disipar sus delirios y suavizar sus rencores, los han exacerbado. Docenas de almas pías, después de lamentar de dientes afuera la violencia en Chiapas, la justifican como una revuelta a un tiempo inevitable, justiciera y aún redentora.53

Si se revisan los comentarios periodísticos de la izquierda con respecto del neozapatismo, el regaño del poeta suena desmedido, pues la justificación de la lucha armada fue minoritaria. Recordemos, además, que en 1973, ante la guerrilla cabañista, había admitido que "la violencia del campo no es un problema de orden policiaco ni militar sino político y social". Aquellas opiniones oscilaban del rechazo a los métodos violentos, que fuera "acompañado de una exhaustiva y cuidadosa investigación de los hechos", la renuncia a la anacrónica "idea de la violencia como fuerza redentora", la adhesión al

"consenso muy amplio […] contra el uso de las armas", congratularse por "la sabia exigencia de detener la guerra por parte de la opinión pública y la tregua anunciada por el gobierno" y brindar la mejor cobertura "a la legalidad, a la democracia por la vía pacífica […] [con] la exigencia del alto al fuego, de una tregua para la negociación"; hasta constatar que "sin democracia real, la crítica de las armas será, desafortunadamente, una tentación presente en los sectores más golpeados de nuestro país", y que, "aunque todos queramos la paz y ninguno la violencia, la rebelión chiapaneca encontró justificación y motivos".

Es más —agregaba Adolfo Gilly— "la violencia del EZLN es, finalmente, una

respuesta defensiva contra la violencia secular y estructural de los caciques, los finqueros, el gobierno, los ladinos y otros expoliadores, apoyada por el ejército federal. Entre ambas violencias […] no somos neutrales, como nos exigen las almas hipócritas". 54

Vuelta y *Nexos* decidieron cerrar el paso a lo que consideraban una regresión militarista y un nuevo e inesperado obstáculo a la transición democrática.

"Rechazamos la violencia como forma de acción pública, venga de donde venga: de la sociedad o del gobierno", sentenció *Nexos*

desde el primer número que dedicó al conflicto chiapaneco. José Woldenberg pronto confirmó “que la existencia de un ejército [zapatista] y el despliegue de la violencia [...] excitó e incluso entusiasmó a muchos”, “de manera un tanto romántica” —advertiría Rolando Cordera—, seducidos “por la posibilidad de que éste sea el anuncio de tiempos nuevos con opciones que se creían ya superadas”. En tanto que para el flanco liberal el dilema de la izquierda consistía en “la opción socialdemócrata que aún no encuentra un cuerpo político y el influjo del pasado, que ha restaurado la vía violenta del cambio como una solución legitima a la injusticia social”, repudiando —agregaría Krauze— “la anudación de la violencia y la fe”.

Gabriel Zaid sugirió una colusión entre las partes, incluidos los medios de comunicación electrónicos. Y Héctor Aguilar Camín constató en Chiapas la

“mayor cantidad de redentores, protectores, organizadores, especialistas y turistas profesionales del mundo indígena”. 55

Entonces y hasta el final de su vida, Luis Villoro dirigió su reflexión hacia el tema de la autonomía, repensando el modelo del Estado liberal basado en la homogeneidad de sus componentes y en la anulación de las diferencias. Dentro de la perspectiva comunitarista, el filósofo identificó la justicia, la democracia y la pluralidad como los conceptos clave para resolver el problema indígena, estando cierto de la insuficiencia de la mirada eurocéntrica dominante, pues nuestras sociedades están impactadas “por la experiencia cotidiana de su ausencia”. Un rasgo fundamental de la matriz indígena, señala, es la relación con la naturaleza, “sus ritmos vitales son la comunión con lo otro, con el no-yo, opuesto al individualismo occidental”. La estructura del poder definida por la frase “mandar obedeciendo”, “en muchos pueblos aborígenes subsiste, [la]

asume como un modelo ideal por alcanzar y a cuya pureza original hay que regresar”. 56

1 Bourdieu, *Razones prácticas*, p. 62; Anderson, *Spectrum*, p. 10.

2 Paz, “El siglo XX”, p. 9. De acuerdo con el funcionario estadounidense, el futuro de la humanidad lo conformaban la “demo-

cracia liberal en la esfera política combinada con un fácil acceso a videograbadoras y estéreos en lo económico". Fukuyama, "El fin de la historia", p. 6.

3 Paz y Krauze, *Hacia la sociedad abierta*, pp. 56 y 85; Sefchovich, "Las verdaderas ideas", p. 24. Los comentarios de los intelectuales se tomaron de los apuntes, muy fieles por cierto, de la autora. Sobre la deriva de Coletti hacia la derecha véase Keucheyan, *Hemisferio izquierda*, pp. 31-32.

4 Illades, *La inteligencia rebelde*, pp. 152 y ss. Ambas revistas condenaron el recurso de las armas de la rebelión neozapatista, lo que acabó aproximándolas aún más. Van Delden, "Conjunciones y disyunciones", p. 106.

5 Ory y Sirinelli, *Los intelectuales en Francia*, p. 31; Dosse, *La marcha de las ideas*, p. 70.

6 Gramsci, *Antología*, p. 390.

7 Domínguez Michael, "Memorias del encuentro", p. 45. Según Enrique Krauze, el apoyo del monopolio de la radiocomunicación mexicana no pasó de que Televisa les "presentara" a los anunciantes "a quienes nosotros convencimos". Rodríguez Castañeda, "A la búsqueda de Octavio Paz…", 2011.

8 Perales Contreras, *Octavio Paz y su círculo intelectual*, p. 463.

9 Carlos Monsiváis, "Una réplica pospuesta (y aumentada)", *La Jornada*, 30 de agosto de 1990.

10 Paz y Krauze, *Hacia la sociedad abierta*, p. 121.

11 Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 171; Paz y Krauze, *Hacia la sociedad abierta*, pp. 12 y 19.

12 Paz y Krauze, *Hacia la sociedad abierta*, p. 115; "Castoriadis y Howe detonaron el debate en la segunda sesión", *La Jornada*, 28 de agosto de 1992. Se cita aquél.

13 Sefchovich, "Las verdaderas ideas", p. 25; Paz y Krauze, *Hacia la sociedad abierta*, pp. 72-73; "Las oligarquías liberales de América Latina son injustas: Cornelius Castoriadis", *La Jornada*, 30 de agosto de 1990. Se citan los últimos.

14 Paz y Krauze, *Hacia la sociedad abierta*, p. 63; cit. en "Castoriadis y Howe detonaron el debate en la segunda sesión", *La Jornada*, 28 de agosto de 1990.

15 Paz y Krauze, *Hacia la sociedad abierta*, p. 50.

16 *Ibid.*, pp. 28 y 44. Énfasis propio.

17 *Ibid.*, p. 102.

18 *Ibid.*, p. 144.

19 "La búsqueda ilimitada del beneficio es más que el síntoma de una crisis, ya que puede volverse mortal para la sociedad, y antes para el liberalismo que ha destruido a la 'sociedad capitalista' eliminando a todos sus actores y reduciéndola al reino del mercado." Touraine, *Después de la crisis*, p. 25.

20 "Las revoluciones de Europa del Este, que muchos creyeron traerían la democracia a una parte del mundo que llevaba largo tiempo privada de libertad, produjeron unas pocas democracias funcionales, varios Estados neocomunistas, una serie de países que no tardaron en desintegrarse en conflictos étnicos (como Yugoslavia) y una serie de regímenes híbridos con instituciones representativas y un núcleo autoritario." Tarrow, *El poder en movimiento*, p. 294. Véase también Therborn, *¿Del marxismo al posmarxismo?* , p. 56.

21 Paz y Krauze, *Hacia la sociedad abierta*, pp. 87 y 102. Cabe decir que en su crítica del marxismo Castoriadis aventuró que "la experiencia de los últimos 20 años hace pensar que las crisis periódicas de sobreproducción no tienen nada de inevitable bajo el capitalismo moderno (salvo en la forma extremadamente atenuada de 'recesiones' menores y pasajeras). Y la experiencia de los últimos 100 años no muestra, en los países capitalistas desarrollados, ni pauperización (absoluta o relativa) del proletariado, ni aumento secular del paro". Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, p. 27.

Pero, justamente el enfoque de Marx con respecto del desempleo (el ejército industrial de reserva que crece en proporción directa a la acumulación del capital), "junto con sus presagios de la globalización

[…] parecen renovar la actualidad que tiene hoy *El capital* en una escala mundial”. Jameson, *Representar* El capital, p. 93.

22 Paz y Krauze, *El mapa del siglo XXI*, p. 29.

23 *Ibid.*, p. 40. Con incisiva crítica, Alain Badiou señala que la doxa liberal “distingue entre movimientos naturales y violentos en la sociedad humana. La privatización de los recursos y de la riqueza, la competitividad y, en última instancia el capitalismo, se consideran fenómenos naturales, productos adaptables y resistentes de la naturaleza individual. La acción colectiva, la abolición de la propiedad privada y la construcción de una economía centralizada se ven como procesos puramente ideológicos, abstracciones que sólo pueden imponerse mediante la violencia más extrema”. Badiou, “La idea comunista y la cuestión del terror”, p. 10.

24 Paz y Krauze, *El mapa del siglo XXI*, p. 41. Para Arnoldo Martínez Verdugo, Octavio Paz había

“transitado de la opinión crítica y justa en 1968, al dogmatismo primitivo y apología presidencial en 1990”. “Paz ejerce un dogmatismo primitivo: Martínez Verdugo”, *La Jornada*, 30 de agosto de 1990.

25 Paz y Krauze, *Hacia la sociedad abierta*, p. 115; Paz y Krauze, *El mapa del siglo XXI*, p. 66. Véase también Monsiváis, “Octavio Paz y la izquierda”, pp. 101-102.

26 Paz y Krauze, *Hacia la sociedad abierta*, p. 161.

27 *Ibid.*, p. 162.

28 Paz, *Pequeña crónica de grandes días*, p. 10.

29 “Terminaron prematuramente los debates en el Encuentro *Vuelta*”, *La Jornada*, 1º de septiembre de 1990; “Protesta”, *Vuelta*, octubre de 1990, p. 59; Federico Campbell, “Vargas Llosa y la experiencia de la libertad”, *La Jornada*, 2 de septiembre de 1990; cit. en “Sin Vargas Llosa, las conclusiones del encuentro *Vuelta* por canal 2”, *La Jornada*, 2 de septiembre de 1990. Énfasis añadido. En la edición de los debates, coordinada por Fernando García Ramírez, la mesa 11 se incluye en el volumen 5 (*El ejercicio de la li-*

bertad), pero en lugar del tema anunciado en el programa se ofrece el de "Balance y perspectivas".

30 Domínguez Michael, "Memorias del encuentro", p. 47.

31 Cit. en "El marxismo vive como proyecto de transformación libertadora del hombre", *La Jornada*, 3 de septiembre de 1990.

32 Paz, "El siglo XX", p. 9.

33 Domínguez Michael, "Memorias del encuentro", p. 44; Paz, "Izquierda y derecha", p. 45; "Carta abierta", *Vuelta*, octubre de 1990, p. 59. Énfasis propio. La prensa también dirigió ataques furibundos contra los participantes. Véase al respecto el detallado recuento de Perales Contreras, *Octavio Paz y su círculo intelectual*, pp. 459-460.

34 Arnaldo Córdova, "La difícil libertad", *unomásuno*, 31 de agosto de 1990, en Paz y Krauze, *Hacia la sociedad abierta*, p. 170. Énfasis propio.

35 Cit. en "El coloquio reafirma la vocación de la UNAM y su compromiso con México", *La Jornada*, 11

de febrero de 1992.

36 Hobsbawm, "Crisis de la ideología, la cultura y la civilización", pp. 56, 59 y 63; cit. en "La divergencia no es hoy el socialismo, sino el capitalismo", *La Jornada*, 11 de febrero de 1992.

37 Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, p. 17.

38 "El desmoronamiento del Este se le salió de las manos a todo mundo: García Márquez", *La Jornada*, 15

de febrero de 1992; Del Paso, "La imaginación al poder", pp. 40 y ss.; Jorge Castañeda [y Álvarez de la Rosa], "México y el nuevo orden mundial: actualidad y perspectivas", *La Jornada*, 22 de febrero de 1992; Fuentes, "La situación mundial y la democracia", pp. 30 y 31; Fuentes, *En esto creo*, pp. 146 y ss.

39 Aguilar Camín, *Después del milagro*, p. 285; Aguilar Camín, "La obligación del mundo", pp. 49 y ss.

40 Monsiváis, "Duración de la eternidad", p. 40.

41 Bartra, "Grandes cambios, modestas propuestas", pp. 58, 59 y 62.

42 Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía*, p. 218; cit. en “El fin de la bipolaridad no es la paz, sino un mayor peligro de guerras Norte-Sur”, *La Jornada*, 14 de febrero de 1992; “De una manera sin precedente, se combina explotación con exclusión: González Casanova”, *La Jornada*, 14 de febrero de 1992; “Institucional pero sin raíces sociales, la democracia en América Latina”, *La Jornada*, 14 de febrero de 1992; cit. en “No han muerto los valores que alentó el socialismo: Luis Villoro”, *La Jornada*, 11 de febrero de 1992; Adolfo Gilly, “América Latina, abajo y afuera”, *La Jornada*, 19 de febrero de 1992.

43 Cit. en “Concluyó en la UNAM el coloquio sobre los grandes cambios de nuestro tiempo”, *La Jornada*, 22 de febrero de 1992. Enrique Krauze sostiene que no fue invitado y que, con Octavio Paz, cometieron la desatención de invitarlo a última hora. Rodríguez Castañeda, “A la búsqueda de Octavio Paz…”, 2011. Y, según Héctor Aguilar Camín, el rector Sarukhán invitó personalmente a Paz, pero rechazó su pretensión de dar el visto bueno a los conferencistas ya invitados. Aguilar Camín, “Mi querella con Paz”, p. 72. Lo cierto es que varios participantes lamentaron la ausencia de Paz. Y, tal vez por esta razón, el Nobel mexicano renunció a la comisión de letras de Conaculta días antes de que iniciara el encuentro. “El coloquio reafirma la vocación de la UNAM y su compromiso con México”, *La Jornada*, 11 de febrero de 1992; “El Coloquio de Invierno, un concilio al que no me invitaron por hereje: Krauze”, *La Jornada*, 10 de febrero de 1992.

44 “Las ideas del coloquio, vuelta al conservadurismo”, *La Jornada*, 22 de febrero de 1992; cit. en “El Coloquio de Invierno, un concilio al que no me invitaron por hereje: Krauze”, *La Jornada*, 10 de febrero de 1992; cit. en “Concluyó en la UNAM el coloquio sobre los grandes cambios de nuestro tiempo”, *La Jornada*, 22 de febrero de 1992. El informe final que presentó Conaculta indica que el costo total del evento ascendió a 1 170 millones de pesos. “Mil 170 millones de pesos, el costo final del Coloquio de Invierno”, *La Jornada*, 26 de febrero de 1992.

45 Paz, "Coloquio o cuento de invierno", p. 70; Castañeda, *La utopía desarmada*, p. 404.

46 Illades, *La inteligencia rebelde*, p. 157; "El canal azolvado", p. 11. Se cita éste.

47 Paz, "Coloquio o cuento de invierno", p. 70; Paz, "Los nexos de *Nexos*", p. 12; Perales Contreras, *Octavio Paz y su círculo intelectual*, p. 492. Se citan los primeros. El anunciado comentario está en García Ramírez, "Intelectuales canalizados", p. 54, donde sugiere que José María Pérez Gay iba por un

"hueso". Hacia el final de su vida, Pérez Gay se vincularía con la oposición de izquierda encabezada por Andrés Manuel López Obrador. Al respecto véase Rafael Pérez Gay, *El cerebro de mi hermano*, pp.

101-102.

48 Paz, "Los nexos de *Nexos*", pp. 13-14.

49 Paz, "Los nexos de *Nexos*", p. 12; Krauze, "Nuevas inquisiciones", p. 20; "*Nexos* y el Coloquio de Invierno", p. 7. Se citan los primeros. La polémica continuó el resto del año y puede seguirse en Asiain,

"Con todo respeto, profesor", pp. 68-69; De la Colina, "Desdiario", pp. 69-70; Pérez Gay, "La tradición y un gerente", pp. 5-7; Zaid, "Historias del *bluff*", pp. 58-59; Pérez Gay, "El abonero y una república", pp. 59-60; Zaid, "Resumen", p. 52. A la muerte de Paz, *Nexos* reconoció que en la polémica hubo excesos de los dos lados: "Las páginas que salieron de ahí no son, para nosotros, lo mejor de la obra de Paz; y nuestras respuestas tampoco fueron de lo mejor que sobre Paz hemos publicado en *Nexos*". Luis Miguel Aguilar, "Octavio Paz (1914-1998)", 1998. De acuerdo con José Antonio Aguilar Rivera, arrancaría aquí el "momento" liberal de la revista. Aguilar Camín y Aguilar Rivera, "Ideas invisibles, creencias en tránsito", p. 54.

50 Illades, *La inteligencia rebelde*, cap. 6; Carlos Fuentes, "Chiapas, donde hasta las piedras gritan", *La Jornada*, 7 de enero de 1994; Fernando Benítez, "Los indios", *La Jornada*, 11 de enero de 1994; Octavio Paz, "El nudo de Chiapas", *La Jornada*, 5 de enero

de 1994; Octavio Paz, "Chiapas, ¿nudo ciego o tabla de salvación?", p. D; Luis Villoro, "La vergüenza o la paz", *La Jornada*, 9 de enero de 1994. En el mismo sentido que Benítez véase Arnoldo Kraus, "Chiapas o la dignidad", *La Jornada*, 26

de enero de 1994.

51 Tomás Segovia, "Utopía y protesta II", *La Jornada*, 31 de enero de 1994. Énfasis propio; Noam Chomsky, "El levantamiento zapatista", *La Jornada*, 19 de enero de 1994; Elena Poniatowska,

"Moletiques y pasiones", *La Jornada*, 17 de enero de 1994; "José Emilio Pacheco ante los sucesos de Chiapas. 'Nos salió al paso nuestro destino centroamericano'", *La Jornada*, 5 de enero de 1994.

52 Montemayor, *Chiapas, la rebelión indígena de México*, p. 72; Carlos Montemayor, "Chiapas: ¿solución social o militar'", *La Jornada*, 2 de enero de 1994; Carlos Montemayor, "Premisas para una negociación política en Chiapas", *La Jornada*, 13 de enero de 1994; Pablo González Casanova, "El diálogo profundo", *La Jornada*, 21 de enero de 1994; Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 25; Luis Villoro, "La vergüenza o la paz", *La Jornada*, 9 de enero de 1994; Braulio Peralta y Luis Enrique Ramírez, "Se pronuncian intelectuales a favor de una solución pacífica en Chiapas", *La Jornada*, 4 de enero de 1994;

Enrique Krauze, "Procurando entender", p. J; "Paz y justicia, palabras en la entrega de los premios de Ciencias y Artes", *La Jornada*, 25 de enero de 1994; Paz, "Chiapas: Hechos, dichos y gestos", p. 56.

53 Paz, "Chiapas, ¿nudo ciego o tabla de salvación?", p. D.

54 Paz, "Bohemia y revolución", p. 498; Adolfo Sánchez Rebolledo, "Sublevación en Chiapas", *La Jornada*, 6 de enero de 1994; José Woldenberg, "La esperanza", *La Jornada*, 15 de enero de 1994; Sergio Aguayo Quesada, "Las lecciones de Chiapas", *La Jornada*, 5 de enero de 1994; Sergio Zermeño,

"Chiapas: ¿Cuál concertación?", *La Jornada*, 19 de enero de 1994; Rosa Albina Garavito Elías, "Los zapatistas y la moderni-

dad", *La Jornada*, 13 de enero de 1994; Luis Hernández Navarro, "Sublevación en la Lacandona", *La Jornada*, 4 de enero de 1994; Adolfo Gilly, "Seriedad", *La Jornada*, 17 de enero de 1994; Adolfo Gilly, "Los relámpagos de enero", *La Jornada*, 19 de enero de 1994.

55 "La erupción de Chiapas", p. iii. Después *Nexos* dedicó al tema chiapaneco "Lecciones de Chiapas", pp.

i-xxv; y "El EZLN y las elecciones", pp. ii-xxiv en sus ediciones de marzo y julio, respectivamente. José Woldenberg, "La fascinación por la violencia", *La Jornada*, 22 de enero de 1994; Aguilar Rivera, *La sombra de Ulises*, p. 179; Krauze, "Procurando entender", p. J; Gabriel Zaid, "Extrañas cortesías", *Reforma*, 12 de enero de 1994. Cit. en "Escaparate", p. P; Aguilar Camín, "Compuerta", p. xiv.

56 Villoro, "Los pueblos indios y el derecho a la autonomía", pp. 41-43; Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir*, p. 13.

9

EL MARXISMO DE LA DERROTA

Si bien se hablaba de la crisis del marxismo desde los setenta, los cambios de fin de siglo lo colocaron en una situación bastante comprometida. La radical reconversión industrial que redujo considerablemente el peso de la clase obrera industrial —el agente histórico de acuerdo con el marxismo— en las economías nacionales; el colapso del mundo socialista que, con la desaparición de la URSS, hizo que esta tradición política perdiera el referente principal de la primera mitad del siglo pasado; el fracaso de la Revolución nicaragüense que liquidó la esperanza revolucionaria en Latinoamérica, expectativa abierta 20 años atrás por la Revolución cubana. Todo esto configuró una derrota histórica de la izquierda de la cual todavía no se repone. Mientras en México el ascenso neocardenista mostró las cuarteaduras del régimen autoritario, pero configuró un escenario político dentro del cual la izquierda socialista no tenía las destrezas suficientes para desenvolverse. Posteriormente, la rebelión neozapatista sacó a la luz a actores sociales

ignorados no sólo por el Estado nacional, sino por la propia izquierda.

La repercusión de estos acontecimientos en el campo marxista fue mayúscula. Algunos intelectuales, los menos, intentaron explicar qué había pasado, mientras otros buscaron recuperar la doctrina como un proyecto ético para la emancipación humana. Éstos, con otros, se reubicaron en los polos de la izquierda recién constituidos —neocardenismo y neozapatismo— para rescatar lo que se pudiera de la tradición sin abandonar el compromiso político. Unos más, alejados de la política partidaria con los reacomodos recientes, emplearon las herramientas marxistas —mestizándolas con otras corrientes de pensamiento

— para hacerse cargo de nuevos objetos de reflexión, señaladamente la cultura,

el *locus* posmoderno de las identidades colectivas. Otro segmento abandonó el campo marxista, figurando como intelectuales públicos del bloque histórico neoliberal. Frente a esto, no ha surgido todavía una generación de pensadores marxistas que, recobrando su tradición intelectual, se haga cargo de pensar la crisis civilizatoria contemporánea desde el discurso crítico.

MUDANZAS

De la oportunidad de un cambio global que despuntó en la década de los setenta, en los tempranos noventa no quedaba nada. La globalización, entendida como la penetración irrestricta del capital, se impuso a la vieja tesis del internacionalismo proletario, derrumbando barreras en todos los rincones del planeta, mermando las conquistas de la clase trabajadora acumuladas durante dos siglos de movimiento obrero. El horizonte socialista se ensombreció y el marxismo, su expresión política y teórica más poderosa, se vio precisado a explicar desde sus premisas la monumental transformación del mundo que cerró "el corto siglo XX". El que quizá sea el libro más importante del historiador británico Eric J.

Hobsbawm, *Age of extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991* (1994), fue en los noventa el esfuerzo más ambicioso emprendido por el marxismo para explicar el colapso del proyecto so-

cialista. Sobre las sendas posibles de un socialismo futuro, Perry Anderson adelantó sobrias reflexiones en *A Zone of Engagement* (1992). Y, acerca del pensamiento marxista, otro tanto haría Göran Therborn en *From Marxism to Post-Marxism?* (2008). En México, no obstante el cuestionamiento de lo que llamaban "el socialismo realmente existente", poco se escribió acerca del fracaso de este proyecto civilizatorio, o de esa fallida

"modernidad alternativa", para usar el concepto de Bolívar Echeverría.

Elías Palti —siguiendo a Fredric Jameson— distingue dos respuestas irreconciliables para tratar de solventar la crisis del marxismo: asumirlo como verdad o recuperarlo como saber. Esto es, rescatarlo como práctica —orientada por la idea regulativa de la igualdad radical— o recuperarlo como teoría, explicando las falencias de su práctica. Enrique Semo Calev tomó esta segunda opción, racionalizando las causas de su fracaso. Entre los marxistas mexicanos, el historiador fue el único que escribió un libro sobre la implosión socialista,

otros a lo más artículos sueltos. *Crónica de un derrumbe* (1991) siguió sobre el terreno los acontecimientos en Europa del Este. Semo Calev fue moderando su optimismo: expectante primero de un desenlace en sentido socialista, para consignar finalmente los indicios de una revolución conservadora provocada por la propia burocracia. Si bien el historiador consideraba factible una restauración capitalista, tampoco podría ser absoluta, tanto por la resistencia que provocaría en la sociedad misma como porque tenía la certeza de que las revoluciones no eran reversibles. Para Semo, el derrumbe obligaba a que "la idea de transición a la nueva sociedad debe ser modificada", en la medida en que "se trata de un proceso histórico sumamente prolongado que cubre varios siglos". Años después, Semo consideró históricamente superada la versión soviética del socialismo. [1]

De acuerdo con Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría no era el socialismo el que había sucumbido en la URSS, porque simplemente no lo había.

En la Unión Soviética y los países del Este se forzó la realidad "cuando se apostó por construir el socialismo faltando las condiciones necesarias" (Sánchez Vázquez), imponiéndose el "*bolchevismo* como una figura despótica peculiar de la gestión económica-política que adoptó el imperio ruso en estos últimos 70

años" (Echeverría). Dado que el "socialismo realmente existente" ocurrió dentro y no fuera de la modernidad capitalista, Echeverría concluyó que lo que se había derrumbado era la figura enajenada del socialismo, porque "el capitalismo de Estado no había pasado de ser una caricatura cruel del capitalismo liberal" .2

La crisis de las formaciones comunistas —agravada por la caída del socialismo en el Este— llevó a los intelectuales marxistas a reubicarse en otras fuerzas de izquierda, abandonar el campo marxista o desligarse de la política partidaria. El neocardenismo fue la primera opción para quienes permanecieron en la izquierda. Más adelante el neozapatismo se presentaría como alternativa, incluso para los que inicialmente tomaron el estandarte neocardenista. Mientras Alonso Aguilar Monteverde sumó el MPM —que actualizaba las raíces cardenistas del MLN de 1961—3 a la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas, Adolfo Gilly advirtió la magnitud de la crisis dentro de las filas del partido hegemónico y la oportunidad que ofrecía presentar una candidatura unitaria de la izquierda socialista con el neocardenismo:

No habrá cambio democrático profundo en México sin crisis y ruptura de la dominación priista, es decir, del propio PRI. Esa ruptura no ocurrirá, como sueñan los dogmáticos y los puros, sobre posiciones socialistas. Como en toda ruptura de este tipo, en la Corriente Democrática no hay que medir cada posición dada, sino el sentido de su marcha y de su evolución. Ella está retomando, a mi juicio, el curso histórico que proviene de las corrientes de democracia radical que siempre mantuvo en su interior el PRI. En la violencia de la crisis, esas corrientes rompen.4

El periodista argentino-mexicano se mantendría en el círculo del hijo del general Cárdenas. *El cardenismo. Una utopía mexicana*

(1994) desarrolla la tesis principal de *La revolución interrumpida*, esto es, que el proceso iniciado en 1910

culmina con las reformas cardenistas (1936-1938) pues —dice Álvaro Matute a propósito del libro— "la utopía cardenista es el logro de esa revolución cuyo proceso fue alterado". De todos modos, la revolución quedará para Gilly en una especie de estado latente o como tendencia histórica susceptible de reactivarse, siendo el neocardenismo y el neozapatismo la demostración empírica. Dicha utopía descansa sobre cuatro pilares (tierra, educación, petróleo y soberanía) que sustentarían "un Estado paternal y protector que controlara y desarrollara la industria y alimentara así las necesidades y el progreso de una miriada de comunidades rurales dueñas de sus tierras y de sus destinos, nutridas por las antiguas tradiciones comunales solidarias". Gilly colaboró en el gobierno cardenista de la Ciudad de México en 1997, distanciándose posteriormente del PRD para después mudar hacia el altermundismo. Aunque como muchos otros intelectuales, el periodista acudió en 1994 a la Convención Nacional Democrática convocada por el EZLN en la Lacandona, fue más adelante cuando expuso su visión del neozapatismo en Chiapas: *La razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado* (1997), ensayo que en sus palabras dice "que no hay modernidad de unos si hay negación y exclusión de otros". El volumen hace un recorrido por la tradición rebelde del siglo XX con el objeto de demostrar cómo el neozapatismo cierra el ciclo de la Revolución mexicana —en su caso, la

"Comuna de Morelos"), es decir, marca el final de la revolución interrumpida.5

Hombre de izquierda, sin partido, Pablo González Casanova también se inclinó hacia el altermundismo. El sociólogo mexicano incorporó la cuestión indígena en la categoría "colonialismo interno", que desarrolló en *La democracia en México*, por eso no sorprende el interés y compromiso hacia la causa neozapatista. Sin embargo, el ex rector de la UNAM la piensa a partir del

desarrollo de las categorías que fue construyendo a lo largo de su trayectoria intelectual. González Casanova hablará entonces de

colonialismo global, explotación global y democracia universal.[6] Desde esta perspectiva: El Estado colonial y neocolonial sólo desaparecerá cuando sus víctimas liberadas participen en el nuevo Estado democrático y popular, ya sea porque representen —como indios— los intereses comunitarios, ya porque representen —como ciudadanos— los del conjunto del pueblo; todo ello siempre que las etnias y los pueblos tomen las decisiones principales dentro de una estrategia local, nacional e internacional de poder democrático con bases populares y, más concretamente, de poder de pueblo trabajador que se libera de la explotación internacional e interna con un proyecto de pluralismo ideológico y religioso, y de democracia universal.[7]

Para González Casanova la rebelión neozapatista hinca sus raíces en la Revolución mexicana y, al mismo tiempo, representa la primera revolución del siglo XXI, entrando en la dialéctica de lo local y lo global en la época del capitalismo desregulado. El sociólogo mexicano vislumbra una alternativa a la dominación en las autonomías indígenas, construidas como contrapoderes a partir de las comunidades organizadas como "caracoles" por el neozapatismo, que invierten la lógica del poder mediante el principio señalado de "mandar obedeciendo", autogobernándose de abajo hacia arriba. [8]

Otros intelectuales abandonarían el campo marxista. Jorge G. Castañeda nació en la Ciudad de México en 1953, si bien pasó su niñez en distintos continentes dado que su padre, Jorge Castañeda y Álvarez de la Rosa, era diplomático de carrera, y su madre, Neoma Gutman Rudnitsky, intérprete en la ONU. Castañeda Gutman estudió economía en Princeton para, bastante joven, realizar un doctorado de tercer ciclo en historia económica en la Universidad de París. La tesis doctoral dio lugar a *El economismo dependentista*. Desde la teoría del imperialismo de Lenin —procesada por el instrumental althusseriano—

Castañeda y Hett elaboraron la crítica de la teoría de la dependencia. En la medida que la consideraban una mistificación de la realidad, los autores buscaron restaurar "el marxismo" que, en la

perspectiva del filósofo francés, equivalía a la ciencia de las formaciones sociales. También dentro de este marco teórico, Castañeda Gutman redactaría *Los últimos capitalismos. El capital financiero: México y los "nuevos países industrializados"* (1982). El nuevo libro sostenía que países como México, Corea del Sur y Brasil, lejos de ser

dependientes, estaban en vías de convertirse en imperialistas, dada la preeminencia del capital financiero dentro de sus economías. Como potencias intermedias, estos "capitalismos del Sur" reclamaban zonas de influencia propias. Y en *México: El futuro en juego* (1987), Castañeda identificará entre los retos nacionales a mediano plazo la reforma económica, la democratización del sistema político y el establecimiento de relaciones "más parejas" y estrechas con Estados Unidos. En cuanto a la economía, el autor consideró más relevante

"lograr una mejor distribución de la riqueza en México [...] que la creación de nueva y mayor riqueza".[9]

En París, Castañeda Gutman inició la militancia de izquierda en un momento en que el PCF estaba envuelto en el debate eurocomunista. Louis Althusser intervino directamente en éste, defendió la postura leninista con respecto a la organización partidaria *versus* el planteamiento eurocomunista que arrió las banderas de la dictadura del proletariado, la lucha de clases y el internacionalismo proletario. Por eso, en los famosos artículos en *Le Monde* publicados en abril de 1978, el filósofo galo acusaba a la dirección partidaria del

"abandono de los principios marxistas del análisis concreto de las relaciones de clase". Esto no sería más que una anécdota, si no hubiera tenido importancia en la discusión del PCM en la que Castañeda participó. Recomendado por el PCF, el economista mexicano ingresó al PCM en 1979. Ya en el partido, Castañeda cumplió el encargo personal de su padre —entonces canciller— de participar en el programa mexicano de asistencia a la Revolución sandinista. A la vuelta, Castañeda Gutman comenzó a trabajar en la Facultad de Economía de la UNAM y participó en el proyecto

"México, realidad y perspectivas", dirigido por Enrique Semo Calev en la Universidad Autónoma de Puebla. Posteriormente Castañeda se incorporó a la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Nacional, donde se jubiló en 2009. 10

La línea política del PCM experimentó cambios importantes en la medida que abandonó la clandestinidad y que, con la reforma política de 1977, se sumó al régimen de partidos: el XIII Congreso (1960) del PCM planteó la "revolución democrática de liberación nacional"; el XV Congreso (1967) se pronunció por una "revolución democrática, popular y antiimperialista"; el XVI Congreso (1973) perfiló la "revolución democrática y socialista", ratificándola en el XVIII Congreso (1977). Bajo el liderazgo de Arnoldo Martínez Verdugo, el PCM

suscribió una declaración conjunta con el PCF asumiendo la independencia con respecto del movimiento comunista internacional, mientras colocaba la democracia en el centro de la acción política. En vista de ello, el PCM ya no aspiraba a convertirse en la "vanguardia del proletariado", sino en un partido de masas.11

Semo Calev y otros más, los "renos" o "renovadores" —conocidos así desde la carta abierta que publicaron en *Excélsior* en noviembre de 1980 titulada "Por la renovación del Partido Comunista Mexicano"—, manifestaron que el cambio de directriz significaba una claudicación: el partido había abandonado la tradición revolucionaria en favor del verticalismo interno y descentrado a la clase obrera como sujeto revolucionario con la fórmula de "poder democrático obrero". Entonces "reno", Castañeda Gutman refrendó la estrategia revolucionaria, el papel histórico de la clase obrera y al partido leninista como su vanguardia política. En su reflexión, Castañeda confirmaba el divorcio del PCM

respecto del proletariado fabril, siendo para él la expresión concreta de la crisis teórica, política, ideológica y organizativa del partido. "Lo que no puede durar en el partido comunista" (Althusser), el economista mexicano lo canjeó por "lo que puede cambiar en el PCM". Con la caída del Muro de Berlín, Castañeda consideraría "imperdonable" envolver "en una ideología socialista, comunista,

marxista” sus ideas con respecto a lo que consideraba imprescindible para el país.12

La derrota de los renovadores en el XIX Congreso (1981) del PCM, y el impedimento estatutario para que Castañeda Gutman formara parte del comité central, lo alejaron del partido. Tampoco el economista mexicano acompañó los cambios de piel de la izquierda que, tras la desaparición del PCM en 1981, dieron vida al PSUM, el PMS y el PRD. Él realizaría los suyos con singular enjundia. En lo que Gramsci conceptualizó como transformismo —la cooptación de los intelectuales de las clases subalternas por parte de las clases dominantes—, Castañeda se convertiría en intelectual destacado del bloque en el poder que emergió con la globalización. Sin embargo, no puede regatearse a Castañeda Gutman la denuncia del fraude en la elección constitucional de 1988, así como el ejercicio analítico que realizó para tratar de demostrarlo. 13

Agudo y oportuno, *La utopía desarmada. Intrigas, dilemas y promesas de la izquierda en América Latina* (1993) —considerado el mejor libro de Castañeda

— dio vuelta a la página al comunismo, exponiendo “una especie de programa para la izquierda latinoamericana renovada”, sacudida sí por el derrumbe del socialismo del Este pero, al mismo tiempo, frente a la gran oportunidad de desarrollarse con el fin de la Guerra Fría, el ocaso de las dictaduras sudamericanas y la paz en Centroamérica. Si bien la izquierda tendría que gestionar una situación de crisis económica y social, lo haría en un orden democrático. De esta manera, como no ocurría desde los treinta, el economista mexicano advirtió que la izquierda contaba con la posibilidad real de contender por “la alternancia política en América Latina”. No obstante que la perjudicó la caída del socialismo, ésta también le ofreció una oportunidad a la izquierda latinoamericana al superar tres cargas que históricamente la habían lastrado, es decir, “el hándicap soviético-cubano, el democrático y el antinorteamericano”.

Asimismo, le favorecía la pervivencia, e incluso el acrecentamiento, de “las injusticias económicas y sociales que provocaron la

existencia de la izquierda en Latinoamérica", misma que auguraba "una gran longevidad en el futuro". [14]

La nueva situación —señaló Castañeda Gutman— exigía de la izquierda afirmar la soberanía "en asuntos internos no económicos", así como repudiar "la injerencia externa en la lucha contra el narcotráfico, el control migratorio y cualquier tipo de aplicación extraterritorial del derecho". En reciprocidad la izquierda habría de redefinir el nacionalismo, tanto en materia económica como en lo que respecta a "derechos humanos, la defensa del medio ambiente, los derechos laborales, la protección al consumidor y la supervisión de elecciones limpias". Con miras a formas de integración económica supranacionales, el nacionalismo de izquierda —continúa Castañeda— debería "oponerse a los intentos de desarrollar formas de integración económica con países más ricos e industrializados", tomando "la bandera de la integración económica regional". Y, para culminar de una vez por todas la conformación nacional trunca desde el siglo XIX, la izquierda habría de volverse "una fuerza para constituir la nación".

Pero, a diferencia del pasado caudillista o populista, debería hacerlo democráticamente. Eso sí, dentro de una democracia "democratizada" con formas de participación directa y autónoma de la comunidad en la cosa pública. [15]

A la vuelta de siglo, Castañeda Gutman vería la utopía realizada no con la reducción de la desigualdad social, el abatimiento de la pobreza, la mejora

material y cultural de las clases subalternas, o la "democratización de la democracia", sino en el florecimiento en Latinoamérica de unas clases medias que "empiezan a ser mayoritarias", propiciado por la gestión de una "izquierda moderada o de centro-derecha moderada (como en México los últimos 15

años)". Esto es, la carroza convertida en calabaza. Para el canciller del neoconservador Vicente Fox, como para otros antiguos marxistas, "en un mundo en que la modernidad de la clase obrera y el socialismo han sido declarados obsoletos —señala Göran Therborn—, la sociedad de clase media se ha convertido en símbolo de

un futuro alternativo". En esta lógica, Castañeda recomendó a la izquierda de la región perseverar "en el camino de la sensatez y moderación, de la democracia y del mercado, de la inserción en el mundo real y del rechazo a las quimeras tropicales". A pesar de que el gran problema de la desigualdad persistía, haciendo de América Latina "la región con la peor distribución del ingreso en el mundo", el economista mexicano no veía en el horizonte de la izquierda la cuestión social —núcleo del pensamiento socialista

—, sino causas tales como "salud reproductiva, matrimonios y derechos para parejas del mismo género, eutanasia, legalización de algunas sustancias ilícitas, más y mejores libertades para todos". Éstas, si bien históricamente reivindicadas por la izquierda, también forman parte de la agenda liberal, con lo que la propuesta de Castañeda carecía de un contenido específicamente socialista.16

Las migraciones no sólo ocurrieron dentro del mapa de la política, también trastocaron la problemática teórica, replegándose no pocos intelectuales marxistas en la academia. Roger Bartra es categórico: "Al dejar la política, pude desarrollar mis intereses [profesionales] sin ninguna atadura" .17 Esto no quiere decir, sin embargo, que el etnólogo no realizara intervenciones puntuales en el terreno de la política práctica. La evolución teórica y política de Bartra fue prácticamente simultánea. Primero se identificó con el núcleo duro del marxismo

—focalizado en los modos de producción—, para centrarse después en las superestructuras y en el sistema de mediaciones que articulan la base económica con aquéllas, especialmente la ideología y la política. *La jaula de la melancolía* daría un giro hacia la cultura: una obviedad tratándose de un antropólogo, pero no tan sencillo a la luz de su orientación marxista.

Presumo que el cambio de la problemática bartreana —del modo de producción asiático a las formas políticas de dominación— está relacionado con

la discusión eurocomunista y se expresa políticamente en su toma de partido por la corriente de los dinosaurios —los "dinos" confrontados con los "renos" en el seno del PCM— y teóricamen-

te en *El poder despótico burgués. Las raíces campesinas de las estructuras políticas de mediación* y, sobre todo, en *Las redes imaginarias del poder político*. El primero todavía da gran importancia a la articulación de modos de producción en las formaciones sociales concretas, pero emplea la categoría de mediación para explicar cómo se traducen los impulsos provenientes de la base económica a la superestructura política. Así, por ejemplo, la "mediación democrática" o "hegemonía mediadora" surge "cuando el capitalismo ha desalojado prácticamente a todas las clases anteriores y ha destruido todas las formas de producción previas (desde luego no se habla en términos absolutos, pues *siempre* quedan algunos restos de las formaciones sociales anteriores)". De todos modos para Bartra la dominación capitalista, incluso bajo formas democráticas, no perderá su naturaleza despótica. La marca de Gramsci y de Poulantzas es notoria en estos textos de transición. *Las redes imaginarias del poder político* confiere gran importancia a la guerra de posiciones —estrategia socialista planteada por el marxista sardo para Occidente con el propósito de crear una contrahegemonía de los subalternos frente a la clase dominante—, además de destacar las ventajas del contexto democrático para ganar la lucha por el socialismo. Éste, como pensaba el último Poulantzas, con "la autorregulación de la igualdad" haría que "el Estado entre en el camino de la extinción" .18

Entrados los ochenta, el antropólogo mexicano consideraba inviables los modelos socialistas disponibles —soviético, chino, eurocomunista y socialdemócrata— de manera tal que la alternativa socialista habría de reinventarse. Y, confió a Christopher Domínguez en entrevista, de no ser por el estigma del estalinismo y por no "diferenciarse de la socialdemocracia, el Partido Comunista Italiano ya habría llegado al gobierno nacional". Bartra estaba cierto también "que el marxismo contemporáneo no lograría avanzar si no escapa a la falsa alternativa entre un Estado restringido (modelo liberal) y un Estado social ampliado (modelo socialdemócrata y, llevado al extremo, marxista-leninista)" .19 Consistente con su definición democrática, el etnólogo mexicano criticó la postura de los intelectuales que aceptaron sin más el fraude electoral de 1988:

Los argumentos semioficiales que pululan en México, y que intentan encubrir la posible derrota del partido del gobierno, son sorprendentes, y vale la pena comentarlos […] afirman que, sin lugar a dudas, ganó el candidato priista, pero no con el amplio margen que aseguran las autoridades gubernamentales.

Tal es el argumento oficioso que corre; se reconoce que hubo fraude, pero de inmediato se afirma que el PRI ganó las elecciones, sin más base que las mismas aseveraciones gubernamentales que se ponen en duda. En esto no hay nada nuevo: desde hace decenios los políticos del sistema han sostenido como dogma que, aun si no hubiera fraude, el PRI ganaría las elecciones.20

Por su parte, en "Posibilidades y limitaciones del mexicano", Revueltas desmontó la tesis de la filosofía de lo mexicano según la cual la mexicanidad era una esencia y no el resultado de una praxis históricamente concreta, situada, esto es, el producto de "las relaciones que el sujeto establece necesaria y forzosamente con sus circunstancias". Por tanto —apunta Revueltas—, "*lo nacional*, el *ser nacional*, no es otra cosa que ese proceso universal de transformación, integración y desintegración del hombre, localizado en un punto concreto del tiempo y el espacio", de tal manera que "el concepto de lo nacional aparece en el cerebro de los hombres como una cosa *prácticamente determinada* de la conciencia del ser, de la conciencia del ser humano". También, el escritor duranguense fijó dentro de la izquierda comunista la idea de que la Revolución mexicana, no obstante de culminar el ascenso de la burguesía al poder, era al mismo tiempo el cepo que tenía atado al movimiento obrero impidiendo su organización libre, no sólo por el régimen autoritario que procreó —una dictadura de clase disfrazada de democracia—, sino porque enajenaba sus posibilidades revolucionarias al ocultarle al proletariado tanto la dominación burguesa como sus fines históricos. Éstos tenían un carácter universal y, en una especie de redención, la "liberación del proletariado de su sufrimiento universal se convertiría […] en la universal liberación, en la rehumanización de la humanidad en su conjunto". 21 Sobra decir que Bartra desechó el elemento metafísico de la caracterización de Revueltas, pero no que retomó lo referente a la carga alienante de

la Revolución mexicana, lo que lo condujo a plantear que: Los estudios sobre "lo mexicano" constituyen una expresión de la cultura política dominante. Esta cultura política hegemónica se encuentra ceñida por el conjunto de redes imaginarias de poder, que definen las *formas de subjetividad* socialmente aceptadas, y que suelen ser consideradas como la expresión más elaborada de la cultura nacional. Se trata de un proceso mediante el cual la sociedad mexicana posrevolucionaria produce los *sujetos* de su propia cultura nacional, como criaturas

mitológicas y literarias generadas en el contexto de una subjetividad históricamente determinada. 22

Detrás de esta construcción ideológica, el antropólogo mexicano descubre

"una voluntad de poder nacionalista ligada a la unificación e institucionalización del Estado capitalista moderno". En consecuencia, y dada su perspectiva todavía marxista, Bartra emprenderá una batida contra el nacionalismo estatal con el propósito de "mostrar críticamente la forma que adopta el mito a fines del siglo xx, pues me parece que los mexicanos debemos deshacernos de esta imaginería que oprime nuestras conciencias y fortalece la dominación despótica —

recordemos sus estudios acerca del modo de producción asiático — del llamado Estado de la Revolución mexicana". Soltar la carga de la mexicanidad construida desde el poder sería a final de cuentas el mayor logro de la transición democrática. 23

Sin embargo, la puerta de la jaula no la abrirían la revolución o el socialismo democrático —como pensó sucesivamente el joven Bartra—, antes bien lo harían la crisis del sistema político, la globalización y la democracia liberal. *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición postmexicana* (1999), al igual que el ajolote anfibio, documenta la metamorfosis bartreana. En esta compilación de ensayos que sucede a *La democracia ausente*, el etnólogo mexicano no duda en admitir que "en México los tradicionales administradores del capitalismo son cualquier cosa menos democráticos", que "las fuerzas de izquierda sufren de muchas dolencias y carencias, pero

albergan una persistente vocación democrática”, que el neozapatismo inscribió “con tinta indeleble el tema de la democracia en la agenda política”, que el país cuenta con “una sociedad civil democrática” y que el PRD resistió la tentación autoritaria del régimen con la consecuente pérdida de electores en 1994. Estos acontecimientos, aunados a la

“norteamericanización” (versión mexicana de la globalización) precipitaron la crisis del sistema político mexicano y de sus mediaciones legitimadoras e identitarias, señaladamente del nacionalismo revolucionario. Por tanto —dice Bartra—, “podemos hablar de una condición postmexicana” .24 En un movimiento histórico convergente, cayó en Europa del Este el socialismo autoritario y en México colapsó el andamiaje que sostenía al régimen de la Revolución mexicana:

De momento, me parece que podemos comprender que el fin del sistema político mexicano instituido tras la Revolución de 1910 forma parte de las grandes transformaciones que han sacudido en todo el mundo a los regímenes sustentados en tradiciones revolucionarias y que marcan el fin del siglo XX; hasta cierto punto, la reforma democrática mexicana es una secuela del gran sismo de 1989.25

El antropólogo mexicano fechó en 2000 el arribo de la “derecha moderna” al poder, recordemos que antes la consideraba imposibilitada genéticamente para ser democrática (*La democracia ausente*), o presa de un doctrinarismo cerril (*La sangre y la tinta*) que rayaba en la universalización de sus prejuicios. El enigma lo resuelve *La fractura mexicana* (2009). Bartra expone allí cómo la derecha renació democrática, por qué el populismo sedimentado en la izquierda poscomunista se alzó como la bestia negra y pasa de largo sobre el presupuesto de que “los tradicionales administradores del capitalismo son cualquier cosa menos democráticos”. En una inversión de las tendencias históricas que había detectado, el antropólogo planteaba que “es necesario que la derecha se liberalice y que la izquierda se democratice”, asumiendo con ello que la derecha católica estaba cada vez más imbuida por el liberalismo práctico empleado en

“las campañas electorales, la gestión municipal o la administración de empresas”; en tanto que la izquierda ahogaba las corrientes modernas (socialdemócratas) en “un movimiento populista de tintes conservadores e incluso, en ocasiones, reaccionarios”. 26

La estabilidad del sistema político en la globalización estaría dada —según Bartra— por “un PAN más liberal y un PRD más socialdemócrata” en una sociedad donde la clase media era ya mayoritaria de acuerdo con sus cuentas. Y, en un análisis donde la economía y sus vínculos con la política, el Estado neoliberal, la lógica de la acumulación capitalista y los conflictos sociales que produce están virtualmente ausentes, siendo la teoría cultural la guía fundamental de la hermenéutica bartreana, *La sombra del futuro. Reflexiones sobre la transición mexicana* (2012) atribuye a la falta de un acuerdo entre la derecha e izquierda modernas el crecimiento de un “pantano político, aparentemente mediador y centrista, alimentado con las aguas negras del autoritarismo”. Esta descomposición alimentó el regreso del “partido del antiguo régimen”, el PRI, que en el oscuro pantano “se ha convertido en un verdadero partido político”. Desalojar por segunda vez al PRI de Los Pinos no sería a través

de un acuerdo entre el PRD y Morena, “una alianza contranatura”, por lo que le parece deseable a Bartra que PRD y PAN sean quienes se asocien: posibilidad remota, pero que “sería una alternativa muy interesante” .27

LA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD

Desde que anunció a Rudi Dutschke “la posibilidad de dedicarme nuevamente a los problemas teóricos”, en eso se ocuparía Bolívar Echeverría. Esclarecidos los fundamentos de la crítica de la economía política, el filósofo ecuatoriano-mexicano incursionó en otros terrenos de la reflexión escasamente tratados por Marx: la nación, el Estado, la política. La nación es para Echeverría el contenido histórico o sustancia en donde se materializa el capital y el conjunto de relaciones que lo acompañan, una concreción de por sí artificial dado que se apodera de la expectativa comunitaria de afirmarse dentro de un espacio, forzada por la necesidad del capitalis-

mo de territorializarse. Pero como el capital es un sujeto parasitario, que vive a expensas de la "forma natural de la reproducción social", enquistado en ella para extraer y acumular el valor del que vive, se camufla en el fetiche estatal para dominar al mundo del trabajo, el de las significaciones y a la sociedad entera. En tanto representación mistificada del ente nacional, el Estado moderno —una especie de androide— replica la imagen de aquél, la expropia y sustituye, transformándola del agregado humano arraigado en un espacio territorial que originalmente era "en nación del Estado".

Bien mirado, esto es idéntico a lo que sucede al valor de uso dentro de la circulación mercantil capitalista, cuando el valor lo subordina y, haciéndolo, cosifica las relaciones humanas al punto de que lo aparente es la versión falsificada de lo real.28

Esta tensión permanente entre la "forma natural" y la "forma valor" de la reproducción social es la contradicción fundamental del capitalismo y es quien procrea la enajenación dentro del imaginario social. Baste por lo pronto subrayar que el sujeto del mundo globalizado, "el mercado", es tan autónomo que ya ni siquiera el Estado es capaz de fijarle límites. De la misma manera que la nación,

"lo político" es suplantado por *la política*, esto es, por una mistificación que enajena la capacidad de los hombres de administrar su espacio, de conducir la

sociedad. La denuncia de esta confiscación subyace a la crítica de Echeverría al estatismo (capitalista, pero también soviético), alimentando su simpatía hacia la democracia directa, el espontaneísmo, la autogestión y la rebeldía cotidiana. Lo hacen también recelar de la democracia representativa pues, a final de cuentas, en la modernidad realmente existente quien verdaderamente gobierna es el capital… lo demás es ilusión. 29

Echeverría formuló la crítica de la modernidad en un segundo momento de su producción teórica que inicia con los textos reunidos en *Las ilusiones de la modernidad* (1995). El volumen arranca con "1989" donde, a nombre del consejo editorial de *Cuadernos Políticos*, el filósofo ecuatoriano-mexicano fija una postura crítica

acerca del derrumbe del socialismo del Este sin abandonar el marxismo. Por eso, poco más adelante dirá que la izquierda la conforman "todas aquellas posiciones ético-políticas que, ante la impugnación que la cosa histórica hace del estado en que se encuentra, rechazan la inercia represora y destructiva de éste y toman partido por la transformación total o parcial del mismo, es decir, por la construcción o reconstrucción de la armonía entre la substancia histórica y su forma". Mientras avanza la lectura de *Las ilusiones de la modernidad*, encontramos a un Echeverría que no se deja seducir por la posmodernidad, sino que desmonta su resignación con el *statu quo* y la razón cínica que la gobierna, que construye deliberadamente "el mundo de la vida" por medio de la destrucción "implícita en su propio diseño" .30

Las notas sustantivas de la modernidad, de acuerdo con Echeverría, refieren a una forma histórica donde se verifica un avance progresivo de la secularización y el imperio de la escritura, a la vez que sitúa al hombre como centro de referencia de la vida social, atribuyéndole además la facultad de construir voluntariamente —de entre múltiples opciones— la socialidad misma.

Asimismo, la modernidad despliega potentes capacidades productivas que posibilitan acabar con la escasez de épocas precedentes pero, al mismo tiempo, en su concreción capitalista la reproduce artificialmente con el propósito de maximizar los beneficios, de manera tal que la riqueza abstracta (capital o valor que se autovaloriza) se subordina a la producción de riqueza concreta (valor de uso). En esta sociedad en la cual domina la propiedad privada sobre los medios de producción, la política —como espacio de decisión sobre lo público— queda subsumida a la lógica del capital perdiendo autonomía en cuanto tal. Y, por

último, la modernidad da lugar a cuatro modos de vida o *ethos* (realista, romántico, clásico y barroco),31 sobre los que hablaremos un poco más adelante.

Las tentativas por trascender el horizonte moderno, o más precisamente por conformar una modernidad alternativa, podemos localizarlas en los discursos y prácticas utópicas que surgen en los

albores de la modernidad y que van desde las comunidades ideales (la utopía jesuita en Paraguay) hasta el igualitarismo radical previo a la Revolución Gloriosa (1688). El impulso utópico —que pondera el valor de uso por encima del valor de cambio de los bienes-mercancías

— cobrará fuerza en el siglo XIX al intentarse dar una forma distinta a la sociedad industrial que redujera o cancelara los costos del capitalismo liberal.

Fue también un intento de desviar en un sentido progresista la modernización, dentro de un curso que no destruyera la comunidad, "intento cuyo fracaso vivimos actualmente" .32

De ahí que en *Valor de uso y utopía* (1998) Echeverría dirá que el antropocentrismo de la modernidad animó uno de sus tres mitos fundamentales, el de la revolución (los otros son la nación y la democracia). De acuerdo con aquél, "la 'segunda naturaleza', el conjunto de las normas de la convivencia comunitaria, es un material neutro y pasivo, puesto a disposición de la actividad del hombre como sujeto de la 'política'" 33. Ello no obsta, sin embargo, para procurar una modernidad alternativa que implique "una verdadera abundancia y una verdadera emancipación":

Yo creo que la identidad de la izquierda, si podemos definir una tarea suya, sería ésta: apostarle a una modernidad capaz de distanciarse tanto del cinismo posmoderno —que reniega de una modernidad a la que pretendidamente defiende— como de la por desgracia justificada regresión ante una modernidad, que lo único que ha hecho es golpear a poblaciones enteras, despojándolas hasta de su dignidad. 34

Pero volvamos a la ruta que tomó la modernidad americana derivada de la empresa colombina y a dos lecturas posibles. *La modernidad de lo barroco* (1998) y *Modernidad y blanquitud* (2010), de Bolívar Echeverría, y *La invención de América* (1958), dialogan sin dificultad, no obstante que aquéllas sean la concreción más acabada de una teoría materialista de la cultura construida desde el marxismo latinoamericano, y el libro de O'Gorman la obra mayor del historicismo nacional. Entre múltiples paralelos, conexiones y

eventuales confrontaciones, interesa destacar aquí que ambas tratan de la

incorporación de la América hispánica a la modernidad, de la peculiar forma que la concibió el *logos* occidental y de futuros posibles para el subcontinente.

Refractarios a esencialismos, O'Gorman y Echeverría hablan de "ser"

(O'Gorman) y "*ethos*" (Echeverría), históricamente constituidos. Echeverría es interlocutor de O'Gorman en la medida en que el filósofo ecuatoriano-mexicano adelanta el camino andado por el historiador filoirlandés. El punto de partida es el cómo la conciencia occidental incorporó al "Nuevo Mundo" que no cabía ni en los mapas —un *sin lugar* como la utopía— ni dentro de su cartografía mental, la invención de un *ser* que escapaba a lo conocido (O'Gorman). El punto de llegada es la tentativa europea de reinventarse en América para salvarse de la Reforma, ensayo de *un modo de ser* distinto dentro de la modernidad temprana (Echeverría). De esta forma, el proceso histórico que tiene lugar en América Latina "no sería una variación dentro del mismo esquema de vida civilizada, sino una metamorfosis completa, una redefinición de la 'elección civilizatoria'

occidental". 35

La invención de América intentó fundamentar una ontología histórica, de

"conceder" un ser a los acontecimientos y procesos, integrándolos dentro de una construcción de sentido. Ser y sentido se acompañan e identifican, uno está inscrito dentro del otro siendo a la vez el despliegue de sus capacidades intrínsecas. La hermenéutica ogormaniana busca descubrir este ser en principio inescrutable y, al mismo tiempo, explicar por qué resultaba inaprensible a los agentes históricos forzando a Colón a recusar la evidencia recogida, y por qué cobró sentido cuando se modificaron los paradigmas vigentes de la representación occidental constituyendo una gran victoria para la razón ilustrada.

La invención de América despliega el sentido de la historia americana que, de arranque, no fue otro sino hacer efectivo el esquema civilizatorio europeo en tierras ignotas. El ser europeo no tuvo a disposición más que intentar fallidamente acercar al indígena a la condición del europeo a instancias de las Leyes de Indias y a una otredad tolerada por la Corona. O bien mostrarse como artificio en el criollo (un español adulterado, resentido con la metrópoli, inauténtico, pero español de todos modos), lo cual fomentó la fantasía latinoamericana de que la independencia rompía el molde europeo originario, obteniendo la emancipación plena únicamente en la América anglosajona. 36

Donde acaba el bosquejo ogormaniano comienza Echeverría la

reconstrucción de los códigos comunicativos —referidos a la reproducción social como totalidad significativa— que posibilitaron el mestizaje cultural de los siglos XVII y XVIII, un "modo de ser" o "mundo de la vida" singular, época también en la que los jesuitas exploraron en América Latina una modernidad distinta de la anglosajona, una suerte de Arca de Noé que intentaba resguardar al catolicismo del diluvio de la Reforma protestante. El programa utópico anclado en la revitalización de la fe religiosa ocurría a la par que en el "Viejo Continente" surgían los *ethos* históricos clásico —que pretende recuperar la vitalidad antigua— y realista, en una circunstancia en que la razón instrumental revolucionaba permanentemente las fuerzas productivas, confrontaba al hombre con la naturaleza consagrando el individualismo como fundamento de la socialidad. 37

La modernidad de lo barroco y *Modernidad y blanquitud*, libro póstumo de Echeverría, documentan la reinvención de Europa en América "sobre la base del mestizaje de las formas propias de ésta con los esbozos de forma de las civilizaciones 'naturales', indígena y africana, que alcanzaron a salvarse de la destrucción". Este compromiso intercultural signado ante el temor de una regresión hacia la barbarie lo sintetiza el *ethos* barroco, un pacto que no simpatiza con la civilización del capital, pero que permite una convivencia relativamente pacífica. A final de cuentas, "el *ethos* barroco no bo-

rra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega, como lo hace el romántico; la reconoce como inevitable, a la manera del clásico, pero, a diferencia de éste, se resiste a aceptarla". El iluminismo y la Revolución industrial imponen una racionalidad que vuelve anacrónica la tentativa utópica jesuita en Paraguay. Y, en adelante, sólo la flexibilidad del modo de ser barroco permitirá plantarle la mejor cara a lo inevitable, a la modernidad capitalista noreuropea asumida como destino universal. Este avasallamiento homogeneizador reserva a los particularismos a lo mucho una existencia clandestina o la posibilidad de manifestarse de manera elíptica, rebuscada, a veces grotesca, invariablemente estetizada, esto es, barroca.

Comentando la obra de Echeverría, Robin Blackburn advierte que "los pueblos nativos crearon a la larga un espacio para sí mismos dentro del orden colonial, especialmente en su imaginario barroco. Esto contrasta con el 'realismo' de la colonización inglesa que no logró entenderse con los 'salvajes', 'pieles rojas',

'paganos'" .38

La contracara del mestizaje "realmente existente" en Latinoamérica fue el racismo fundamentado en la *blanquitud*, esto es, la sustanciación del "espíritu capitalista" weberiano —laboriosidad, disciplina, ahorro, racionalidad, moderación— en una identidad asociada en principio con la *blancura* somática, pero extendida posteriormente más allá de las fronteras del fenotipo, la cual dentro de los nuevos límites incluía a quienes se comportaban como blancos, a todos —blancos, mestizos y negros— quienes asumían como propio el *ethos* capitalista. Dentro de este registro entraron las clases dominantes latinoamericanas, inclinadas de suyo a reconocerse dentro del grupo de los conquistadores y, con las independencias nacionales, asumiéndose como las élites modernizadoras que sacarían al pueblo de la barbarie.

La explicación de esta posible paradoja de una nación "de color" y sin embargo "blanca" puede encontrarse en el hecho de que la constitución fundante, es decir, primera y ejemplar, de la vida eco-

nómica moderna fue de corte capitalista-puritano, y tuvo lugar *casualmente*, como entidad concreta de una entidad política estatal, sobre la base humana de las poblaciones racial e identitariamente

"blancas" del noroeste europeo. 39

América Latina mudó de modelo en el siglo XIX, trasvasándolo a territorio estadounidense (O'Gorman), o la "nacionalización republicana" (Echeverría), esfuerzos inútiles por despojarse de la matriz europea que en América Latina se recicló como dependencia. Corresponde al *ethos* romántico contender con esta tarea ingente de reiniciar la historia sin haber cambiado los fundamentos materiales de la modernidad efectiva. Desgarrado por el apuro de recomponer el mundo y la imposibilidad de lograrlo adecuadamente, desboca la imaginación utópica, sitúa el sentimiento (y al "buen salvaje") como la última frontera imaginaria que separa la naturaleza del poder corruptor de la civilización (Rousseau) y del incontenible flujo de la circulación mercantil y su representación abstracta en el dinero (Marx). En esta encrucijada los caminos de O'Gorman y Echeverría se bifurcan, las elecciones teóricas e ideológicas cobran la factura en una sola exhibición: donde el historiador festina la realización plena del programa de Occidente en la América anglosajona "bajo el signo de la libertad", el filósofo de la cultura afirma que conocemos tan sólo uno de diversos mundos posibles. Tan es así que hoy, todavía, existe un México "pro-moderno"

que aspira a liberar "a la modernidad del destino capitalista que se le ha impuesto hasta ahora". 40

¿Y DESPUÉS?

Rompiendo con la tradición en la que alguna vez se reconoció, Bartra afirma que

"el marxismo y el socialismo comunista se encuentran en proceso de desaparición y no parecen ser campos fértiles que podrían ser trabajados por un reformismo intelectual renovado". Si bien es cierto que el marxismo salió maltrecho de su crisis teórica del último cuarto del siglo XX y del inmenso revés político propinado por el colapso socialista y el ascenso neoliberal, nadie puede regatearle

que fue quien previó la globalización, explicó las crisis económicas cíclicas y la reproducción de la desigualdad social de acuerdo con la lógica de la acumulación capitalista. Tampoco —como recuerda el teórico literario británico Terry Eagleton— que el marxismo estuvo a "la vanguardia de las tres más importantes luchas de la era moderna: la resistencia al colonialismo, la emancipación de las mujeres y el combate contra el fascismo". No obstante, el marxismo perdió la hegemonía del pensamiento crítico y quedó prácticamente borrado de la acción política, si bien conserva su creatividad intelectual dando lugar a elaboraciones notables a partir de él. El trípode en el que se apoyó —la ciencia social, la política y la filosofía— parece irremediablemente dañado, por lo que el sociólogo sueco Göran Therborn augura que "surgirán nuevas generaciones de científicos sociales anticapitalistas, y muchos de ellos leerán a Marx, pero dudo que para ellos tenga sentido definirse como marxistas". De la misma manera, Eric Hobsbawm adelantó que "cualquier futuro resurgimiento del interés por el marxismo tendrá que basarse sin lugar a dudas en sustanciales reajustes de las tradicionales interpretaciones de su pensamiento". 41

Con todo, el marxismo continúa siendo la crítica más poderosa a la civilización del capital, por lo que sería deseable emplearla como herramienta para el análisis de la sociedad contemporánea en lugar de regodearse en la exégesis de los clásicos. Fredric Jameson —como las agudas lecturas de José Revueltas y Bolívar Echeverría — recupera del primer tomo de *El capital* el concepto de enajenación borrado por el marxismo althusseriano y la naturaleza

crítica de la "ausencia" de la política en la obra marxiana, foco de la llamada crisis del marxismo de los setenta. Obviamente una lectura creativa de este texto seminal obliga a una traducción con base en la cual "un lenguaje y un bagaje inventados para la primera industria de la sociedad victoriana se transcodifican permaneciendo fieles a su construcción 'original' y aseguran su representatividad contemporánea en virtud de que aprehenden las ambiciosas dimensiones y la intrincada estructura de su representación inicial". El teórico cultural estadounidense destaca el potencial de *El capital* para explicar el desempleo estructural en las economías ac-

tuales y la conformación de una "humanidad excedente", victimada por distintas formas de violencia y un ejército ilimitado de brazos de la industria criminal que se ha expandido vertiginosamente en el capitalismo desregulado ante el abandono de lo público por parte del Estado. El capitalismo —nos recuerda Jameson— es una formación social carente de comunidad unida "por la separación y la individualidad". En éste, el mercado sustituye a la comunidad, la remplaza como colectividad. De allí el fetichismo mercantil donde la relación entre cosas es la mistificación de las relaciones humanas sustituye a las personas por cosas. Como bien dice Gerald Cohen, "el dominio de las cosas es el precio de la libertad burguesa" .42

Esa "lectura creativa" la lleva a cabo David Harvey por medio del

"materialismo histórico-geográfico" que practica. Asumiendo la tesis según la cual las crisis capitalistas tienen origen en la sobreacumulación de capital, el geógrafo británico plantea que una de las salidas —las otras pueden ser las guerras, la obra pública, la formación de un "ejército industrial de reserva", etcétera— es la "acumulación por desposesión", misma que "ha configurado la geografía histórica del capitalismo". Por tanto, no corresponde ésta exclusivamente a los albores capitalistas (la "acumulación primitiva" u

"originaria"), antes bien constituye un proceso continuo generado por el propio sistema económico para crear artificialmente — por la ley o la fuerza—

territorios "vacíos" donde puede asentarse el capital y maximizar la ganancia. La invasión estadounidense a Irak o la economía criminal en los espacios que domina en la geografía mexicana forman parte de esta racionalidad colonizadora en la cual se imponen un orden extralegal y un control territorial en el cual recursos, personas e instituciones se ponen al servicio de ejércitos *de facto* constituidos con ese tipo de "humanidad excedente" —para usar la expresión de

Mike Davis— que son los sicarios. No es accidental por tanto que las comunidades organicen sus luchas en función de la defensa

de los recursos naturales, ni tampoco que la violencia criminal, y con frecuencia estatal, sea contra de ellas.[43]

Otra cara de la desposesión son los cinturones de miseria de las ciudades del Tercer Mundo. Este mundo dickensiano es el que explora Davis. El teórico urbano estadounidense constata en el Sur global un proceso inverso al previsto por Marx o Weber, en el sentido de que la ciudad fungiría como fuente de capital y el campo proveyendo mano de obra. En el último medio siglo, la pobreza tradicionalmente albergada en el campo se trasladó masivamente a las áreas urbanas hiperdegradadas de manera tal que, "en lugar de ciudades de luz elevándose hacia el cielo, la mayor parte del mundo urbano del siglo XXI se mueve en la miseria, rodeado de contaminación, deshechos y podredumbre". Un tercio de la población urbana mundial vive en esas condiciones. Y en México —

caso frecuentemente referido por Davis— 19.6% de la población total habitaba en 2003 en esas ciudades miseria. Buena parte de esa "humanidad excedente" o

"clase trabajadora informal" —engrosada por mujeres y niños— sobrevive en ellas, al tiempo que los más ricos se amurallan en "ciudades de fantasía convenientemente valladas en la periferia". Esta nueva distribución del espacio urbano "constituye la expresión nueva y radical de la desigualdad". [44]

Por sí mismo, el capitalismo globalizado no va a mejorar la distribución del ingreso, ni preservar el ambiente, ni recuperar el empleo, ni reconocer los derechos de los pueblos originarios; tampoco reducirá la violencia a niveles aceptables, menos ahora que ha integrado la economía criminal a una escala sin precedente dentro del sistema mundial (quizá sólo comparable al tráfico de esclavos o a la piratería en los albores de la modernidad). El gran historiador británico E. P. Thompson recomendaba explorar "las vías muertas, las causas perdidas" para identificar mejor y buscar opciones para resolver "los males sociales que tenemos todavía que sanar" .[45] La urgencia de encontrar salidas a la desigualdad extrema, exclusión (social, étnica, de género) y criminalidad potenciadas por el orden neoliberal, tanto su explicación como la búsqueda de alternativas

encuentran un terreno fértil para concebir opciones frente al pensamiento único obstinado en negarlas. La Gran Recesión, el cambio climático y las movilizaciones globales del último lustro, entre otros

acontecimientos y procesos contemporáneos, relanzaron la reflexión utópica después de que intelectuales como Marcuse señalaron su obsolescencia en la sociedad industrial avanzada, que con holgura había superado en los hechos a la imaginación utópica más visionaria. Sin perder de vista que construir alternativas al *statu quo* exige en principio imaginarlas para que después sean la guía de la acción intencional encaminada a fines que supone toda perspectiva de cambio, los desarrollos futuros del marxismo acaso se planteen no cómo lograr la sociedad plenamente reconciliada o algún tipo de utopía concreta (con fundamento en la ciencia o en la voluntad romántica), sino al propósito modesto y apremiante de contender con la barbarie, en todo caso más próxima.

1 Palti, *Verdades y saberes del marxismo*, p. 51; Semo, *Crónica de un derrumbe*, p. 234; Semo, *La búsqueda*, II, p. 286. Se cita el segundo.

2 Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía*, p. 239; Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, p. 17.

Énfasis propio; Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 35.

3 Aguilar Monteverde, *Por un México libre y menos injusto*, pp. 127-129.

4 Adolfo Gilly, "La crisis del pri", *La Jornada*, 7 de enero de 1988.

5 Matute, "Adolfo Gilly", p. 199; Gilly, *El cardenismo*, p. 315; Gilly, "Lo que existe no puede ser verdad", p. 43; Gilly, *Chiapas*, p. 15.

6 Roitman Rosenmann, "Pablo González Casanova", p. 20.

7 González Casanova, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación*, p. 308.

8 *Ibid.*, pp. 291, 336 y 339.

9 Castañeda, *Amarres perros*, pp. 86-87; Castañeda y Hett, *El economismo dependentista*, p. 10; Castañeda, *Los últimos capitalismos*, cap. 3; Castañeda, *México*, pp. 125 y 134.

10 Althusser, *Lo que no puede durar en el partido comunista*, p. 28; Castañeda, *Amarres perros*, pp. 98-99

y 160; Castañeda, *Los últimos capitalismos*, p. 9.

11 Rodríguez Araujo, *La reforma política y los partidos en México*, pp. 81 y 99; Montes Manzano, "Los últimos años", pp. 366-367.

12 Carr, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, p. 285; Carr, "Impresiones del XIX Congreso del Partido Comunista Mexicano", pp. 84-85; Jorge G. Castañeda, "Lo que puede cambiar en el PCM v.

Prueba de dispersión: *El Machete*", *unomásuno*, 22 de octubre de 1980; Concheiro y Rodríguez, "Jorge G. Castañeda", p. 285. Se cita éste.

13 Castañeda, *Amarres perros*, pp. 167 y ss.; Iber, "Las dos izquierdas de Jorge Castañeda", pp. 36 y ss.; Concheiro y Rodríguez, "Jorge G. Castañeda", pp. 276-277; Castañeda, *La herencia*, p. 534.

14 Concheiro y Rodríguez, "Jorge G. Castañeda", p. 290; Castañeda, *La utopía desarmada*, pp. 12-13, 285

y 299. De acuerdo con un crítico, el libro de Castañeda significó el ajuste de cuentas con la izquierda previo al tránsito neoliberal en el 2000. Bosteels, *Marx y Freud en América Latina*, p. 9n.

15 Castañeda, *La utopía desarmada*, pp. 361, 371 y 385.

16 Castañeda y Morales, *Lo que queda de la izquierda*, pp. 13 y 12; Castañeda y Morales, "El estado de la utopía", p. 19; Therborn, "Las clases en el siglo XXI", p. 25. Un esfuerzo por encontrar coherencia en la trayectoria política de Castañeda está en Iber, "Las dos izquierdas de Jorge Castañeda", pp. 36 y ss.

Cabe decir que, en los ochenta, Castañeda advirtió el crecimiento de una "clase media emergente", que podía bajar la tensión social entre "los muy ricos y los muy pobres". Castañeda, *México*, p. 139. El planteamiento mejor elaborado sobre el papel de las clases

medias como agentes del cambio en la sociedad contemporánea está en Mangabeira Unger, *La alternativa de la izquierda*, pp. 56-57.

17 Concheiro y Rodríguez, "Roger Bartra", p. 160.

18 Bartra, *El poder despótico burgués*, p. 97. Énfasis propio; Bartra , *Las redes imaginarias del poder político*, p. 213; Van Delden, "La idea de la democracia en Roger Bartra", p. 96. Se citan los primeros.

Algunos advierten este cambio del economicismo al culturalismo en la obra bartreana. Moraña,

"Asedios críticos a una poética de la cultura", p. 16.

19 "El árbol de oro de la utopía", p. 285; "1984", p. 277.

20 Roger Bartra, "Legalidad subversiva: Las paradojas del fraude", *La Jornada*, 5 de agosto de 1988.

21 Revueltas, *Ensayos sobre México*, pp. 42 y 44. Énfasis propio; Revueltas, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, pp. 174-175.

22 Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 16. Énfasis propio. Acerca de otras influencias en el planteamiento bartreano pueden verse Illades, *La inteligencia rebelde*, p. 65; Moraña, "Asedios críticos a una poética de la cultura", pp. 32 y ss.

23 Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 17; "Las redes implican soledad extrema", 2015. Se cita el primero.

24 Bartra, *La sangre y la tinta*, pp. 22, 23 y 60.

25 *Ibid*., p. 62.

26 Bartra, *La fractura mexicana*, pp. 70, 65 y 62.

27 Bartra, *La sombra del futuro*, pp. 57 y 59; Bartra, "La expansión de las clases medias", 2015; "AMLO

será el perdedor en 2018: Bartra", 2016. Se citan el primero y el tercero. Un cuestionamiento informado sobre la tesis de que las clases medias son mayoritarias en México lo ofrece Esquivel, "La verdad sobre la clase media en México", 2015. Con respecto de la debilidad intrínseca de la corriente que Bartra llama "moderna o socialdemócrata" véase Illades, "La izquierda populista mexicana", p. 21. Sobre el reduccionismo culturalista de la política llevado a

cabo por Bartra puede verse Moraña, "Asedios críticos a una poética de la cultura", p. 47. Una crítica de la caracterización del populismo realizada por Bartra la ofrece Abeyta, "La jaula de la condición posmexicana", p. 192. Para un examen de la carga ideológica que tiene a cuestas el concepto de populismo desde que "los liberales de la Guerra Fría" lo definieron como protofascista, véase D'Eramo, "El populismo y la nueva oligarquía", pp. 25-27.

28 Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, p. 154; Echeverría, *Valor de uso y utopía*, pp. 158 y 83n.

29 Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, p. 193; "Por una modernidad alternativa", 2009; Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, p. 217; Juanes, "La modernidad profunda de Bolívar Echeverría", pp. 44-45.

Se cita el primero.

30 Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 34 y 40; Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 40. Se cita el primero.

31 Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, p. 234; Juanes, "La modernidad profunda de Bolívar Echeverría", pp. 42-43; Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 163 y ss. Sobre la naturaleza moderna del propio marxismo, siendo éste "la principal manifestación de la dialéctica de la modernidad", véase Therborn, *¿Del marxismo al postmarxismo?* , p. 79.

32 Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, p. 135; Juanes, "La modernidad profunda de Bolívar

Echeverría", p. 49. Se cita el primero.

33 Echeverría, *Valor de uso y utopía*. p. 68.

34 "Por una modernidad alternativa", 2009.

35 Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 61. Énfasis propio.

36 O'Gorman, *La invención de América*, pp. 154 y ss.; Illades, *La inteligencia rebelde*, pp. 145-146.

37 Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 88.

38 Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, pp. 50 y 91; Blackburn, "El barroco colonial como modernidad alternativa", p. 190.

39 Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, p. 60. Énfasis propio.

40 O'Gorman, *La invención de América*, pp. 156 y 159; Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, p. 242.

41 Bartra, *La fractura mexicana*, p. 25; Eagleton, *Por qué Marx tenía razón*, p. 205; Therborn, *¿Del marxismo al posmarxismo?* , p. 195; Hobsbawm, *Cómo cambiar el mundo*, p. 403. Sobre las nuevas corrientes del pensamiento crítico véase Keucheyan, *Hemisferio izquierda*, pp. 41 y ss.

42 Jameson, *Representar* El capital, pp. 20-21 y 29; Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx*, p. 138.

La sociedad civil o sociedad burguesa —dice Marx— presenta como punto de partida al individuo (libre y autónomo), lo que no es más que el resultado del largo proceso histórico en que éste se desprende de

"los lazos naturales". En consecuencia, podemos afirmar que el hombre no es solamente "un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad". Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*, pp. 39 y 40.

43 Harvey, *El nuevo imperialismo*, pp. 21 y 114; Illades y Santiago, *Estado de guerra*, cap. 6. Se cita el primero.

44 Davis, *Planeta de ciudades miseria*, pp. 33, 155 y 267. La concentración de riqueza que disminuyó a partir de 1914 —por la guerra, la descolonización y el Estado de bienestar— desde la década de 1980

volvió a crecer de nuevo. Piketty, "La dinámica", p. 108.

45 Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, I, p. xvii.

BIBLIOGRAFÍA

ARCHIVOS

ADWR Archivo Digital Wenceslao Roces, Asociación Cultural Wenceslao Roces.

AFCE Archivo del Fondo de Cultura Económica.

ARMM Archivo de Ruy Mauro Marini, Facultad de Economía, UNAM.

PERIÓDICOS

El Comunista de México

El Día

El Machete

El Socialista

El Sol de México

El Universal

Excélsior

La Jornada

Novedades

unomásuno

PÁGINAS WEB

Página web de Bolívar Echeverría: www.bolivare.unam.mx.

Página web de Enrique González Rojo: www.enriquegonzalezrojo.com.

BIBLIOGRAFÍA

Abeyta, Michael Paul, "La jaula de la condición posmexicana. Resignación posmoderna en el pensamiento de Roger Bartra", en Moraña y Sánchez Prado, 2015, pp. 179-209.

Adorno, Juan Nepomuceno, *Primeros escritos*, edición, estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Illades y Adriana Sandoval (México, UAM,

2015).

Aguilar Camín, Héctor, *Después del milagro*, 1988, 16ª ed. (México, Cal y Arena, 2004).

Aguilar Monteverde, Alonso, *Dialéctica de la economía mexicana. Del colonialismo al imperialismo*, 1968, 12ª ed. (México, Nuestro Tiempo, 1977).

—, *Por un México libre y menos injusto* (México, Cenzontle, 2007).

Aguilar Rivera, José Antonio, *La sombra de Ulises. Ensayos sobre intelectuales mexicanos y norteamericanos* (México, Miguel Ángel Porrúa-CIDE, 1998).

—, coord., *La fronda liberal. La reinvención del liberalismo en México, 1990-2014* (México, Taurus-CIDE, 2014).

Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, 1967, introducción y traducción de Marta Harnecker, 17ª ed. (México, Siglo XXI, 1978).

—, *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, traducción de Santiago Funes (Madrid, Siglo XXI, 1974).

—, *Posiciones*, traducción de Domènec Bergadà (México, Grijalbo, 1977).

—, *Lo que no puede durar en el Partido Comunista* (Madrid, Siglo XXI, 1978).

Althusser, Louis, "El objeto de *El capital*", en Althusser y Balibar, 1979, pp.

81-216.

—, "La transformación de la filosofía", en Althusser, Macherey y Balibar, 1980, pp. 7-41.

—, y Étienne Balibar, *Para leer* El capital , 1969, traducción de Marta Harnecker, 17ª ed. (México, Siglo XXI, 1979).

—, Pierre Macherey y Étienne Balibar, *Filosofía y lucha de clases* (Madrid, Akal, 1980).

Anderson, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (México, Siglo XXI, 1979).

—, *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente*, 1978, 2ª ed. (Barcelona, Fontamara, 1981).

—, *Tras las huellas del materialismo histórico* (Madrid, Siglo XXI, 1986).

—, *Los orígenes de la posmodernidad* (Barcelona, Anagrama, 2000).

—, *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas* (Madrid, Akal, 2008).

Anguiano, Arturo, coord., *El socialismo en el umbral del siglo XXI* (México, UAM, 1991).

Arguedas, Ledda, "El Movimiento de Liberación Nacional: una experiencia de la izquierda mexicana de los sesentas", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XXIX (1), 1977, pp. 229-249.

Aricó, José, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina* (Caracas, Nueva Sociedad, 1988).

Aróstegui, Julio, *La historia vivida. Sobre la historia del presente* (Madrid, Alianza, 2004).

Badiou, Alain, "La idea comunista y la cuestión del Terror", en Žižek, 2013, pp. 7-20.

Bagú, Sergio, "El sentido de lo histórico de la obra de Pablo González Casanova", *Anthropos*, núm. 168, 1995, pp. 59-63.

Bahro, Rudolf, *La alternativa. Contribución a la crítica del socialismo realmente existente* (Barcelona, Materiales, 1979).

Balibar, Étienne, *Escritos por Althusser* (Buenos Aires, Nueva Visión, 2004).

—, "El comunismo como compromiso, imaginación y política", en Žižek, 2013, pp. 21-48.

Barbosa Cruz, Mario, "Nuevos libros prohibidos: Controversias en las ciencias sociales en México y Colombia durante los años sesenta", en Illades y Leidenberger, 2008, pp. 281-312.

Barreda, Andrés, "Aproximación a la crítica de la economía política de

Bolívar Echeverría", en Serur Smeke, 2015, pp. 59-72.

Bartra, Roger, *El poder despótico burgués. Las raíces campesinas de las estructuras políticas de mediación* (México, Era, 1977).

—, "Sobre la articulación de modos de producción en América Latina", en Semo y otros, 1978, pp. 9-25.

—, *Estructura agraria y clases sociales en México*, 1974, 8ª ed. (México, Era-UNAM, 1985).

—, *La democracia ausente* (México, Grijalbo, 1986).

—, "Grandes cambios, modestas proposiciones", en *Coloquio de Invierno*, 1992, III, pp. 57-63.

—, *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición postmexicana* (México, Océano, 1999).

—, *La fractura mexicana. Izquierda y derecha en la transición democrática* (México, Debate, 2009).

—, *Las redes imaginarias del poder político*, 1981, 2ª ed., ampliada y corregida (Valencia, Pre-Textos, 2010).

—, *La sombra del futuro. Reflexiones sobre la transición mexicana*, 2012

(México, FCE, 2014).

—, "*El Machete*, paradojas y azares", en *El Machete*, 2016, pp. lxix-lxx.

Bassols, Narciso, *Obras*, 1964, introducción de Jesús Silva Herzog, preámbulos de Alonso Aguilar Monteverde y Manuel Mesa Andraca

(México, FCE, 1979).

Bassols Batalla, Ángel, *Geografía, subdesarrollo y regionalización. México y el Tercer Mundo*, 1971, 5ª ed., corregida y aumentada (México, Nuestro Tiempo, 1979).

Beezley, William H., ed., *A Companion to Mexican History and Culture* (Londres, Wiley-Blackwell, 2011).

Bénichou, Paul, *La coronación del escritor 1750-1830. Ensayo sobre el advenimiento de un poder espiritual laico en la Francia moderna* (México, FCE, 1981).

Benítez, Fernando, y otros, *Ediciones Era 35 años. Neus Espresate* (México, UdeG, 1995).

Benjamin, Walter, *Conceptos de filosofía de la historia*, introducción de Hannah Arendt, traducción de H. A. Murena y D. J. Vogelmann (Buenos

Aires, Terramar, 2009).

Bernstein, Harry, "Marxismo en México, 1917-1925", *Historia Mexicana*, núm. 28, 1958, pp. 497-516.

Blackburn, Robin, "El barroco colonial como modernidad alternativa", en Serur Smeke, 2015, pp. 189-204.

Blom, Philipp, *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales* (Barcelona, Anagrama, 2007).

Bobbio, Norberto, "Gramsci y la concepción de la sociedad civil", en Pizzorno y otros, 1980, pp. 65-93.

Borsò, Vittoria, "Independencia y Revolución: De las utopías a las paradojas-Transformaciones culturales en el pensamiento mexicano", en Leyva y otros, 2010, pp. 739-773.

Bosteels, Bruno, *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en tiempos del terror* (Madrid, Akal, 2016).

Bourdieu, Pierre, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario* (Barcelona, Anagrama, 1995).

—, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción* (Barcelona, Anagrama, 1997).

—, *Intelectuales, política y poder* (Buenos Aires, Eudeba, 1999).

Cajías de la Vega, Magdalena, y Pablo Pozzi, coords., *Cultura de izquierda, violencia y política en América Latina* (Buenos Aires, UBA-Clacso, 2015).

Campa, Valentín, *Mi testimonio. Memorias de un comunista mexicano*, 1978, 2ª ed. corregida y aumentada (México, Ediciones de Cultura Popular, 1985).

Carr, Barry, *La izquierda mexicana a través del siglo XX* (México, Era, 1996).

"Carta de Adolfo Gilly a Octavio Paz", Lecumberri, 21 de febrero de 1972, *Plural*, marzo de 1972.

"Carta de Adolfo Zamora al embajador de México en Moscú", en Ruiz Abreu, comp., 2014, pp. 69-75.

Caso, Antonio, y Vicente Lombardo Toledano, *Idealismo versus materialismo dialéctico* (México, Universidad Obrera de México, 1963).

Castañeda, Fernando, "La constitución de la sociología en México", en Paoli Bolio, 1990, pp. 397-430.

Castañeda, Jorge G., *Los últimos capitalismos. El capital financiero: México*

y los "nuevos países industrializados (México, Era, 1982).

—, *México: El futuro en juego* (México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1987).

—, *La utopía desarmada. Intrigas, dilemas y promesa de la izquierda en América Latina* (México, Joaquín Mortiz/Paneta, 1993).

—, *La herencia. Arqueología de la sucesión presidencial en México* (México, Alfaguara, 1999).

—, *Amarres perros. Una autobiografía*, prólogo de Marina Castañeda (México, Alfaguara, 2014).

—, y Enrique Hett, *El economismo dependentista*, 1978, 5ª ed. (México, Siglo XXI, 1988).

—, y Marco A. Morales, eds., *Lo que queda de la izquierda. Relatos de las izquierdas latinoamericanas* (México, Taurus, 2010).

—, y Marco A. Morales, "El estado actual de la utopía", en Castañeda y Morales, 2010, pp. 17-36.

Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad* (México, Tusquets, 2013).

Castro Ramírez, Nayelli María, "Regards sociologiques sur la traduction philosophique (Mexique 1940-1970)", tesis de doctorado en

Traductología (Ottawa, Universidad de Ottawa, 2012).

Cevasco, María Elisa, *Para leer a Raymond Williams* (Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2003).

Chassen, Francie R., *Lombardo Toledano y el movimiento obrero mexicano, 1917-1940* (México, Extemporáneos, 1977).

Charbonnat, Pascal, *Historia de las filosofías materialistas*, prefacio de Guillaume Lecointre, traducción de Mayra Victoria Góngora (Vilassar de Dalt, Biblioteca Buridán, 2011).

Charle, Christophe, *El nacimiento de los "intelectuales", 1880-1900* (Buenos Aires, Nueva Visión, 2009).

—, "La historia comparada de los intelectuales en Europa: Algunas cuestiones de método y propuestas de investigación", en Schriewer y Kaelble, 2010, pp. 247-265.

Chávez Orozco, Luis, *Historia económica y social de México. Ensayo de interpretación* (México, Botas, 1938).

Cházaro García, Laura, "El pensamiento sociológico y el positivismo a fines

del siglo XIX en México", *Sociológica*, año 9, núm. 26, 1994, pp. 39-74.

—, y otros, *Estudios de teoría e historia de la sociología en México* (México, UNAM-UAM, 1995).

Cheron, Philippe, *El árbol de oro. José Revueltas y el pesimismo ardiente*, 2003 (México, FCE, 2014).

Cockcroft, James D., *Precursores intelectuales de la Revolución mexicana* (México, Siglo XXI, 1971).

Cohen, Gerald Allan, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa* (Madrid, Siglo XXI-Pablo Iglesias, 1986).

—, *Por una vuelta al socialismo o cómo el capitalismo nos hace menos libres* (Buenos Aires, Siglo XXI, 2014).

Coloquio de Invierno: Los grandes cambios de nuestro tiempo: La situación, América Latina y México, 3 vols. (México, UNAM-Conaculta-FCE, 1992).

Concheiro, Elvira, Massimo Modonesi y Horacio Crespo, coords., *El comunismo: Otras miradas desde América Latina* (México, UNAM-UACM, 2007).

Concheiro, Luciano, y Ana Sofía Rodríguez, *El intelectual mexicano: Una especie en extinción* (México, Taurus, 2015).

Condés Lara, Enrique, *Represión y rebelón en México (1959-1985)*, 3 vols.

(México, Miguel Ángel Porrúa-BUAP, 2007-2009).

Córdova, Arnaldo, *La formación del poder político en México*, 1972, 5ª ed.

(México, Era, 1977).

—, *La ideología de la Revolución mexicana. La formación del nuevo régimen*, 1973, 24ª ed. (México, Era, 2007).

—, *La política de masas del cardenismo*, 1974, 2ª ed. (México, Era, 1976).

Cortés, Martín, *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: Traductor, editor, intelectual* (Buenos Aires, Siglo XXI, 2015).

Cosío Villegas, Daniel, *La crisis de México*, 1947, prólogo de Enrique Krauze, 2ª ed. (México, Clío, 1997).

Crespo, Horacio, "El comunismo mexicano en 1929: 'El giro a la izquierda'

en un momento de confusión", en Concheiro, Modonesi y Crespo, 2007,

pp. 559-586.

Cueva, Agustín , *El desarrollo del capitalismo en América Latina. Ensayo de*

interpretación histórica (México, Siglo XXI, 1977).

—, "El uso del concepto de modo de producción en América Latina: Algunos problemas teóricos", en Semo y otros, 1978, pp. 27-46.

Davis, Mike, *Planeta de ciudades miseria* (Madrid, Foca, 2006).

De Gortari, Eli, *Introducción a la lógica dialéctica*, 1956, 4ª ed. (México, Grijalbo, 1979).

—, *La ciencia en la historia de México*, 1963, 2ª ed. (México, Grijalbo, 1980).

De Gortari Rabiela, Hira, "Pablo González Casanova: Una visión social y cultural del siglo XVIII", *Anthropos*, núm. 168, 1995, pp. 53-58.

"Declaración de principios aceptados por el Primer Congreso Nacional Socialista, celebrado en México, del 25 de agosto al 4 de septiembre de 1919", en Spenser y Ortiz Peralta, 2006, pp. 47-49.

Díaz Arciniega, Víctor, *Historia de la casa. Fondo de Cultura Económica, 1934-1994* (México, FCE, 1994).

Dobb, Maurice, *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, 1971, 9ª ed.

(México, Siglo XXI, 1977).

Domínguez Michael, Christopher, "Reivindicar a Revueltas", en Ruiz Abreu, 2014, pp. 138-141.

—, "Relectura de *El Machete*", en *El Machete*, 2016, pp. lv-lxiv.

Dos Santos, Theotônio, "André Gunder Frank", *Contribuciones a la Economía*, p. 2. http://www.eumed.net/ce/.

Dosse, François, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual* (Valencia, Universidad de Valencia, 2007).

Eagleton, Terry, *Ideología. Una introducción* (Barcelona, Paidós, 1997).

—, *Por qué Marx tenía razón* (Barcelona, Península, 2015).

Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx* (México, Era, 1986).

—, "La Era de *Cuadernos Políticos*", en Benítez y otros, 1995, pp. 35-40.

—, *Las ilusiones de la modernidad* (México, El Equilibrista-UNAM, 1995).

—, *La modernidad de lo barroco* (México, Era, 1998).

Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía* (México, Siglo XXI, 1998).

—, El ángel de la historia y el materialismo histórico", en Echeverría, 2005, pp. 23-33.

—, *Modernidad y blanquitud* (México, Era, 2010).

—, comp., *La mirada del ángel. En torno a las* Tesis sobre la historia *, de Walter Benjamin* (México, Era-UNAM, 2005).

El Hiperión. *Antología*, introducción y selección de Guillermo Hurtado (México, UNAM, 2006).

El Machete. Revista mensual de cultura política, 1980-1981 (México, FCE, 2016) [edición facsimilar].

Escalante, Evodio, *José Revueltas. Una literatura del "lado moridor"*

(México, FCE, 2014).

Estrella González, Alejandro, "La recepción del marxismo en el campo filosófico mexicano de los años treinta. Una interpretación desde la sociología de la filosofía", *Estudios Sociológicos*, vol. XXXI, núm. 92, 2013, pp. 551-579.

—, *Libertad, progreso y autenticidad. Ideas sobre México a través de las generaciones filosóficas, 1865-1925* (México, Jus, 2014).

—, "El exilio y la filosofía marxista. El caso de Wenceslao Roces", en Illades, 2017, pp. 203-234.

Fascismo, democracia y frente popular. VII Congreso de la Internacional Comunista, traducción de José Aricó y otros (México, Pasado y Presente, 1984). Cuadernos de Pasado y Presente 76.

Fernández Christlieb, Paulina, *El espartaquismo en México* (México, El Caballito, 1978).

Fuentes, Carlos, *En esto creo* (México, Alfaguara, 2008).

Fuentes, Diana, "Crítica de la razón histórica", en Serur Smeke, 2015, pp. 91-98.

Fuentes Morúa, Jorge, *José Revueltas. Una biografía intelectual* (México, Miguel Ángel Porrúa-UAM, 2001).

Fukuyama, Francis, “El fin de la historia”, *Doxa*, núm. 1, 1990, pp. 3-12.

García Cantú, Gastón, *El socialismo en México, siglo XIX* (México, Era, 1969).

Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, prólogo de Michael Löwy (México, FCE-UNAM-UAQ, 2007).

Gilly, Adolfo, *La revolución interrumpida. México, 1910-1920: Una guerra campesina por la tierra y el poder* (México, El Caballito, 1971).

—, “La guerra de clases en la Revolución mexicana (Revolución permanente y auto-organización de las masas)”, en Gilly y otros, 1979, pp. 21-54.

—, *Sacerdotes y burócratas* (México, Era, 1980).

—, *Chiapas: La razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado* (México, Era, 1997).

—, *El cardenismo. Una utopía mexicana*, 1994, 2ª ed. (México, Era, 2001).

—, “El águila y el sol. Genealogía de las rebeliones, política de las revoluciones”, en Roux y Ávila, 2013, pp. 253-261.

—, y otros, *Interpretaciones de la Revolución mexicana*, 1979, prólogo de Héctor Aguilar Camín, 3ª ed. (México, Nueva Imagen, 1980).

Girola, Lidia, y Margarita Olvera Serrano, “La sociología en México en los años cuarenta y cincuenta”, en Cházaro García y otros, 1995, pp. 65-98.

González, Juliana, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano, eds., *Praxis y filosofía. Ensayos en honor de Adolfo Sánchez Vázquez* (México, UNAM, 1985).

González Casanova, Pablo, *Un utopista mexicano*, 1953, 2ª ed. (México, SEP, 1987).

—, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, Anthropos, núm.

168, 1995, pp. 7-13.

—, *La democracia en México*, 1965, 7ª ed. (México, Era, 1975).

—, *Sociología de la explotación*, 1969, 12ª ed., corregida (Buenos Aires, Clacso, 2006).

—, *La nueva metafísica y el socialismo* (México, Siglo XXI, 1982).

—, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación*, antología y presentación de Marcos Roitman Rosenmann (México, Siglo XXI-Clacso,

2015).

González Rojo, Enrique, *Para leer a Althusser* (México, Diógenes, 1974).

González Rojo, Enrique, *Hacia una teoría marxista del trabajo intelectual y el trabajo manual* (México, Grijalbo, 1977).

—, *Epistemología y socialismo. La crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser* (México, Diógenes-UAZ, 1985).

González de Alba, Luis, *No hubo barco para mí* (México, Cal y Arena, 2013).

Gramsci, Antonio, *La formación de los intelectuales* (México, Grijalbo,

1967).

—, *Antología*, selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, 1970, 18ª

ed. (México, Siglo XXI, 1988).

Grupi, Luciano, *El concepto de hegemonía en Gramsci* (México, Ediciones de Cultura Popular, 1978).

Gunder Frank, André, *Lumpenburguesía: Lumpendesarrollo* (México, Era, 1971).

—, *La agricultura mexicana. Transformación del modo de producción 1521-1630*, traducción de Jorge Aldama Zapiain (México, ENAH, 1976).

Gutiérrez, Florencia, *El mundo del trabajo y el poder político. Integración, consenso y resistencia en la Ciudad de México a fines del siglo XIX*

(México, El Colegio de México, 2011).

Harvey, David, *El nuevo imperialismo*, 2004 (Madrid, Akal, 2007).

Heller, Agnes, *Teoría de la historia* (México, Fontamara, 1984).

Hobsbawm, Eric J., "Crisis de la ideología, la cultura y la civilización", en *Coloquio de Invierno*, 1992, I, pp. 48-64.

—, *Años interesantes. Una vida en el siglo XX* (Barcelona, Crítica, 2003).

—, *Historia del siglo XX* (Barcelona, Crítica, 1995).

—, *Cómo cambiar al mundo. Marx y el marxismo 1840-2011* (Barcelona, Crítica, 2011).

—, *Un tiempo de rupturas. Sociedad y cultura en el siglo XX* (Barcelona, Crítica, 2013).

Hugo, Victor, *Los miserables* (Madrid, Jorge A. Mestas, 2000).

Illades, Carlos, *Las otras ideas. Estudio sobre el primer socialismo en México, 1850-1935* (México, Era, 2008).

—, *La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate público en México, 1968-1989* (México, Océano, 2012).

Illades, Carlos, *De La Social a Morena. Breve historia de la izquierda en México* (México, Jus, 2014).

—, *Conflicto, dominación y violencia. Capítulos de historia social* (México, Gedisa-UAM, 2015).

—, "*El Machete* en el debate comunista", en *El Machete*, 2016, pp. xlv-l.

—, coord., *Camaradas. Nueva historia del comunismo en México* (México, Secretaría de Cultura-FCE, 2017).

—, y Teresa Santiago, *Estado de guerra. De la guerra sucia a la narcoguerra* (México, Era, 2014).

—, y Rodolfo Suárez, "La caída del socialismo y el campo intelectual mexicano", *Horizontes Sociológicos. Revista de la Asociación Argentina de Sociología*, núm. 4, 2014, pp. 59-69.

—, y Georg Leidenberger, coords., *Polémicas intelectuales del México moderno* (México, Conaculta-UAM, 2008).

—, y Rodolfo Suárez, coords., *México como problema: Esbozo de una historia intelectual* (México, Siglo XXI-UAM, 2012).

Im Hof, Ulrich, *La Europa de la Ilustración* (Barcelona, Crítica, 1993).

"Informe a la Komintern sobre las actividades de León Trotsky en México y de los trotskistas en América Latina (febrero de 1940)", en Spenser, 2007, pp. 357-363.

"Informe de Rudolf Carnap sobre los filósofos mexicanos presos", *Signos Filosóficos*, núm. 21, 2011, pp. 155-160.

Jameson, Fredric, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (Barcelona, Paidós, 1991).

—, *Representar* El capital (Buenos Aires, FCE, 2013).

Juanes, Jorge, "La modernidad profunda de Bolívar Echeverría" (de la política y de lo político)", en Serur Smeke, 2015, pp. 41-56.

Kahl, Joseph A., "Pablo González Casanova y el inicio de la sociología profesional en América Latina", *Anthropos*, núm. 168, 1995, pp. 64-70.

Keucheyan, Razmig, *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos* (México, Siglo XXI, 2013).

Kosík, Karel, *Dialéctica de lo concreto (Estudio sobre los problemas del hombre y del mundo)*, prólogo y traducción de Adolfo Sánchez Vázquez (México, Grijalbo, 1979).

Krauze, Enrique, *Caudillos culturales de la Revolución mexicana*, 1976

(México, SEP, 1985).

—, *Caras de la historia* (México, Joaquín Mortiz, 1983).

Labastida, Jaime, *Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx*, 1969, 12ª ed. (México, Siglo XXI, 1987).

—, *Marx hoy* (México, Grijalbo, 1983).

Laclau, Ernesto, "Feudalismo y capitalismo en América Latina", en Sempat

Assadourian y otros, 1973, pp. 23-46.

—, *La razón populista* (Buenos Aires, FCE, 2005).

Le Goff, Jacques, *Los intelectuales en la Edad Media*, 1993, 4ª ed. (Barcelona, Gedisa, 2008).

Lear, John, "La revolución en blanco, negro y rojo: Arte, política y obreros en los inicios del periódico *El Machete*", *Signos Históricos*, núm. 18, 2007, pp. 108-147.

Lefebvre, Henri, *Lógica formal, lógica dialéctica*, 1970, traducción de María Esther Benítez (México, Siglo XXI, 2012).

—, *El materialismo dialéctico*, traducción de Rubén A. N. Laporte (Buenos Aires, La Pléyade, 1974).

Lerner, Victoria, *La educación socialista* (México, El Colegio de México, 1979). Historia de la Revolución Mexicana 17.

Leyva, Gustavo, "Recepción y crítica de Marx en los años sesenta: José Arthur Giannotti, Adolfo Sánchez Vázquez y Jürgen Habermas", en Leyva y otros, 2013, pp. 77-119.

—, y otros, coords., *Independencia y Revolución: Pasado, presente y futuro* (México, FCE-UAM, 2010).

—, y otros, coords., *Raíces en otra tierra. El legado de Adolfo Sánchez Vázquez* (México, Era, 2013).

Lida, Clara E., *Caleidoscopio del exilio. Actores, memoria, identidades* (México, El Colegio de México, 2009).

Liss, Sheldon B., *Marxist Thought in Latin America* (Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1984).

Lombardo Toledano, Vicente, *Las corrientes filosóficas en la vida de México*, 2ª ed. (México, Universidad Obrera de México, 1963).

—, *La izquierda en la historia de México* (México, Partido Popular Socialista, 1963).

Lombardo Toledano, Vicente, *El llanto del sureste* (México, Cehsmo, 1977).

—, *La libertad sindical en México, 1926* (México, Universidad Obrera de México, 1974).

—, *Textos políticos y sindicales*, selección e introducción José Rivera Castro (México, Conaculta, 1994).

López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología*

mesoamericana (México, Alianza, 1990).

—, "Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana", en López Austin y Millones, 2008, pp. 17-144.

—, *El conejo en la cara de la Luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, 1994 (México, Era, 2016).

—, y Luis Millones, *Dioses del norte, dioses del sur* (México, Era, 2008).

López-Guerra, Claudio, "Socialismo, liberalismo y democracia", en Aguilar Rivera, 2014, pp. 305-312.

Lottman, Herbert, *La Rive Gauche. La élite intelectual y política en Francia* (Barcelona, Tusquets, 2006).

Löwy, Michael, *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días).*

Antología (México, Era, 1982).

—, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukács 1909-1929* (México, Siglo XXI, 1978).

Loyo, Engracia, "La difusión del marxismo y la educación socialista en México, 1940-1940", en Hernández Chávez y Miño Grijalva, 1991, II, pp. 165-181.

Luporini, Cesare, "Dialéctica marxista e historicismo", en Luporini y otros, 1978, pp. 9-53.

—, y otros, *El concepto de "formación económico-social"* , 1973, 3ª ed., traducción de José Aricó y otros (México, Siglo XXI, 1978).

Mangabeira Unger, Roberto, *La alternativa de la izquierda* (Buenos Aires, FCE, 2010).

Mannheim, Karl, "El problema de las generaciones", *Reis*, núm. 62, 1993, pp.

193-242.

Marini, Ruy Mauro, *Subdesarrollo y revolución*, 1969, 3ª ed. (México, Siglo XXI, 1971).

—, *Dialéctica de la dependencia*, 1973, 3ª ed. (México, Era, 1977).

Márquez Fuentes, Manuel, y Octavio Rodríguez Araujo, *El Partido Comunista Mexicano en el periodo de la Internacional Comunista: 1919-1943* (México, El Caballito, 1973).

Marx, Karl, *El capital*, 1946, traducción de Wenceslao Roces, 2ª ed. (México, FCE, 1958).

—, *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*, 1968,

traducción de Miguel Murmis, Pedro Scaron y José Aricó, 12ª ed.

(México, Pasado y Presente, 1978).

—, *Formaciones económicas precapitalistas*, 1971, introducción de Eric J.

Hobsbawm, traducción de Miguel Murmis, 6ª ed. (México, Pasado y Presente, 1978).

—, *El capital*, edición, traducción advertencia y notas de Pedro Scaron 9

vols. (México, Siglo XXI, 1975-1981).

—, *Escritos de juventud*, 1982, prólogo y traducción de Wenceslao Roces (México, FCE, 1987). Obras fundamentales de Marx y Engels 1.

—, *Tesis sobre Feuerbach*, en Marx y Engels, s. f., pp. 665-668.

—, y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, traducción de Wenceslao Roces (México, Ediciones de Cultura Popular, s. f.).

—, y Friedrich Engels, *The Comunist Manifesto*, edición crítica de Frederic L. Bender (Nueva York, Norton and Company, 1988).

—, y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, introducción de Eric J.

Hobsbawm (Barcelona, Crítica, 1998) [edición bilingüe].

Martínez Verdugo, Arnoldo, ed., *Historia del comunismo en México* (México, Grijalbo, 1985).

Mendieta y Núñez, Lucio, "La sociología en México", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XXVII (2), 1965, pp. 373-388.

Millon, Robert P., *Vicente Lombardo Toledano. Biografía intelectual de un marxista mexicano* (México, Universidad Obrera de México, 1964).

Monsiváis, Carlos, *El 68. La tradición de la resistencia* (México, Era-Editores Independientes, 2008).

—, "Octavio Paz y la izquierda", 1999, en Santi, 2009, pp. 92-103.

—, "Revueltas: Crónica de una vida militante ('Señores, a orgullo tengo…')", en Olea Franco, 2010, pp. 15-64.

Montemayor, Carlos, *Chiapas, la rebelión indígena de México* (México, Joaquín Mortiz, 1997).

Moraña, Mabel, "Asedios críticos a una poética de la cultura", en Moraña y Sánchez Prado, 2015, pp. 90-70.

—, e Ignacio Sánchez Prado, coords., *Democracia, otredad, melancolía.*

Roger Bartra ante la crítica (México, FCE-Conaculta, 2015).

Montes Manzano, Eduardo, "Los últimos años", en Martínez Verdugo, 1985,

pp. 365-405.

Musacchio, Humberto, *El Taller de Gráfica Popular* (México, FCE, 2007).

Necoechea García, Gerardo, "La débil y dependiente clase obrera de Revueltas y Lombardo", en Cajías de la Vega y Pozzi, 2015, pp. 35-56.

Neruda, Pablo, "A propósito de *Los días terrenales*", en Ruiz Abreu, 2014, p.

25.

Niszt Acosta, Florencia, "Carlos Pereyra. *Sobre la democracia* (1990)", en Illades y Suárez, 2012, pp. 168-190.

O'Gorman, Edmundo. *La invención de América*, 1958, 2ª ed. corregida y aumentada (México, FCE, 1977).

Olea Franco, Rafael, ed., *José Revueltas: La lucha y la esperanza* (México, El Colegio de México, 2010).

Orduña Carson, Miguel, "José Revueltas. *México: una democracia bárbara*", en Illades y Suárez, 2012, pp. 140-154.

Ortega y Gasset, José, "El tema de nuestro tiempo", en Ortega y Gasset, 2005, III, pp. 559-577.

—, *Obras completas*, 10 vols. (Madrid, Taurus, 2005).

Ortoll, Servando, y Pablo Piccato, "A Brief History of the *Historia Moderna de México*", en Beezley, 2011, pp. 339-360.

Ory, Pascal, y Jean-François Sirinelli, *Los intelectuales en Francia. Del caso Dreyfus a nuestros días* (Valencia, PUV, 2007).

Palti, Elías José, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"* (Buenos Aires, FCE, 2005).

Paoli Bolio, Francisco José, coord., *Desarrollo y organización de las ciencias sociales en México* (México, Ángel Porrúa-UNAM, 1990).

Paoli Bolio, Francisco José y Enrique Montalvo, *El socialismo olvidado de Yucatán*, 1977, 2ª ed. (México, Siglo XXI, 1980).

Paramio, Ludolfo, "Carlos Pereyra: Intervenciones filosóficas", en Pereyra, 2010, pp. 5-9.

Paz, Octavio, *Pequeña crónica de grandes días* (México, FCE, 1990).

—, "Bohemia y revolución", en Paz, 1994, pp. 498-499.

—, *El peregrino en su patria. Historia y política de México* (México, FCE, 1994). Obras completas 8.

—, y Enrique Krauze, coords., *Hacia la sociedad abierta*, prólogo de

Eduardo Lizalde, coordinación editorial de Fernando García Ramírez (México, Vuelta, 1991). La Experiencia de la Libertad 1.

—, *El mapa del siglo XXI*, prólogo de Juan María Alponte, coordinación editorial de Fernando García Ramírez (México, Vuelta, 1991). La Experiencia de la Libertad 2.

Perales Contreras, Jaime, *Octavio Paz y su círculo intelectual* (México, Coyoacán-ITAM-Fontamara, 2013).

Pereda, Carlos, *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante* (México, Conaculta, 2013).

Pereyra, Carlos, *Política y violencia* (México, FCE, 1974).

—, *Configuraciones: teoría e historia* (México, Edicol, 1979).

—, "Historia, ¿para qué?", en Pereyra y otros, 1980, pp. 11-31.

—, *El sujeto de la historia* (Madrid, Alianza, 1984).

—, *Sobre la democracia*, edición de Luis Salazar Carrión (México, Cal y Arena, 1990).

—, *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*, prólogo de Ludolfo Paramio, compilación de Gustavo Ortiz Millán y Corina Yturbe

(México, FCE-UNAM, 2010).

—, y otros, *Historia, ¿para qué?* (México, Siglo XXI, 1980).

Pensado Leglise, Patricia, *Adolfo Sánchez Rebolledo. Un militante socialista*, prólogo de José Woldenberg (México, Instituto Mora, 2014).

Peralta, Braulio, *El clóset de cristal* (México, Ediciones B, 2016).

Pérez Gay, Rafael, *El cerebro de mi hermano* (México, Seix Barral, 2013).

Perus, Françoise, "La obra primera de Pablo González Casanova", *Anthropos*, núm. 168, 1995, pp. 26-41.

Piketty, Thomas, "La dinámica de la desigualdad social", *New Left Review*, núm. 85, 2014, pp. 107-121 [edición en español].

Pizzorno, Alessandro, y otros, *Gramsci y las ciencias sociales*, traducción de José Aricó y otros, 6ª ed. (México, Siglo XXI, 1980).

Poniatowska, Elena, *La noche de Tlatelolco*, 1971 (México, Era, 2015).

Popper, Karl R., *La sociedad abierta y sus enemigos* (Barcelona, Paidós, 1982).

Portelli, Hugues, *Gramsci y el bloque histórico*, 1973, 23ª ed. (México, Siglo XXI, 2007).

Poulantzas, Nicos, *Estado, poder y socialismo*, 1979, 6ª ed. (México, Siglo XXI, 1986).

Pozas Horcasitas, Ricardo, "Presentación", *Anthropos*, núm. 168, 1995, pp.

22-26.

Priestland, David, *Bandera roja. Historia política y cultural del comunismo* (Barcelona, Crítica, 2010).

Primer Congreso Obrero Socialista celebrado en Motul, Estado de Yucatán.

Bases que se discutieron y aprobaron (México, Cehsmo, 1977).

Quintanilla, Susana, *"Nosotros". La juventud del Ateneo de México* (México, Tusquets, 2008).

Rajchenberg S., Enrique, "Las figuras heroicas de la Revolución en los historiadores protomarxistas", *Secuencia*, núm. 28, 1994, pp. 49-64.

Ramírez, Mario Teodoro, "Teoría y crítica de la ideología en Luis Villoro", *Signos Filosóficos*, vol. XIII, núm. 25, 2011, pp. 121-147.

Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México* (México, Espasa Calpe, 2009).

Revueltas, José, *Obras completas*, edición, recopilación y notas de Andrea Revueltas y Philippe Cheron, 24 vols. (México, Era, 1978-1983).

—, *Los muros de agua*, 1941 (México, Era, 1978), Obras completas 1.

—, *El luto humano*, 1943 (México, Era, 1980), Obras completas 2.

—, *Los días terrenales*, 1949 (México, Era, 1979), Obras completas 3.

—, *Los motivos de Caín*, 1957, 2ª ed. (México, Era, 1979), Obras completas 5.

—, *Los errores*, 1964, 2ª ed. (México, Era, 1980), Obras completas 6.

Revueltas, José, *México 68: Juventud y revolución*, prólogo de Roberto Escudero (México, Era, 1979), Obras completas 15.

—, *México: una democracia bárbara*, 1958, 1ª ed. ampliada (México, Era, 1983), Obras completas 16.

—, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, 1962 (México, Era, 1980), Obras completas 17.

—, *Ensayos sobre México* (México, Era, 1985), Obras completas 19.

—, *Dialéctica de la conciencia*, prólogo de Henri Lefebvre (México, Era, 1982), Obras completas 20.

—, *Las evocaciones requeridas* (México, Era-Conaculta, 2014), Obra reunida

7.

Revueltas, Andrea, y Philippe Cheron, comps., *Conversaciones con José Revueltas*, 1977 (México, Era, 2001).

Rhodakanaty, Plotino C., *Obras*, edición, prólogo y notas de Carlos Illades, recopilación de María Esther Reyes Duarte (México, UNAM, 1998).

—, y Juan de Mata Rivera, *Pensamiento socialista del siglo XIX*, edición, prólogo y notas de Carlos Illades, recopilación de María Esther Reyes Duarte (México, UNAM, 2001).

Rivas Ontiveros, José René, *La izquierda estudiantil en la UNAM.*

Organizaciones, movilizaciones y liderazgos (1958-1972), prólogo de Sergio Zermeño (México, Miguel Ángel Porrúa-UNAM, 2007).

Rivera Mir, Sebastián, "Los primeros años de Ediciones Frente Cultural. De la teoría revolucionaria al éxito de ventas (1934-1939)", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 51, 2016, pp. 112-131.

—, "Editorial Popular y la unidad a bajo costo: Libros y folletos comunistas en el México cardenista", en Illades, 2017, pp. 171-202.

Roces, Wenceslao, *Los problemas de la universidad. Artículos y conferencias* (México, SPAUNAM, 1975).

Rodríguez Araujo, Octavio, *La reforma política y los partidos en México*, 1979, 5ª ed., actualizada (México, Siglo XXI, 1982).

Roitman Rosenmann, Marcos, "Pablo González Casanova: De la sociología del poder a la sociología de la explotación", en González Casanova, 2015, pp. 9-51.

Roux, Rhina, y Felipe Ávila, comps., *Miradas sobre la historia. Homenaje a Adolfo Gilly* (México, Era, 2013).

Ruiz Abreu, Álvaro, *José Revueltas. Los muros de la utopía*, 1992, 2ª ed.

(México, Cal y Arena, 2014).

—, comp., *Revueltas en la hoguera* (México, Cal y Arena, 2014).

Sader, Emir, ed., *Democracia sin exclusiones ni excluidos* (Caracas, Nueva Sociedad-ALAS, 1998).

Salazar, Luis, *Marxismo y filosofía: un horizonte polémico* (México, UAM, 1983).

Sánchez Rebolledo, Adolfo, *La izquierda que viví. El instante y la palabra* (México, Configuraciones, 2014).

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis,* 1967, 3ª ed. (México, Siglo XXI, 2013).

—, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, 1975, 2ª ed. (México, Era, 1981).

—, *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser* (Madrid, Alianza, 1978).

—, *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones* (México, Grijalbo, 1990).

—, "La crítica de la ideología en Luis Villoro", en Vargas Lozano, 1995, pp.

593-612.

—, *De Marx al marxismo en América Latina* (Puebla, BUAP, 1999).

—, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, 1999 (México, FCE-UNAM, 2007).

Schriewer, Jürgen, y Helmut Kaelble, comps., *La comparación en las ciencias sociales e históricas. Un debate interdisciplinar* (Barcelona, Octaedro, 2010).

Segundo Congreso Obrero de Izamal. Convocatoria a las Ligas de Resistencia por el Partido Socialista del Sureste (México, Cehsmo, 1977).

Semo, Enrique, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes, 1521-1763*, 1973, 5ª ed. (México, Era, 1976).

—, "La hacienda mexicana y la transición del feudalismo al capitalismo", en Semo y otros, 1978, pp. 91-110.

—, "Reflexiones sobre la Revolución mexicana", en Gilly y otros, 1980, pp.

135-150.

—, *Historia mexicana. Economía y lucha de clases*, 1978, 2ª ed. (México, Era, 1982).

Semo, Enrique, *Crónica de un derrumbe. Las revoluciones inconclusas del Este* (México, Grijalbo-Proceso, 1991).

—, *La búsqueda*, 2 vols. (México, Océano, 2003-2004).

—, y otros, *Modos de producción en América Latina* (México, Ediciones de Cultura Popular, 1978).

Sempat Assadourian, Carlos, y otros, *Modos de producción en América Latina*, 1973, 6ª ed. (México, Siglo XXI, 1978).

Sereni, Emilio, "La categoría de 'formación económico-social'", en Luporini y otros, 1978, pp. 55-95.

Serur Smeke, Raquel, comp., *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias* (México, Era, 2015).

"Sobre la expulsión de tres militantes del PCM (marzo de 1940)", en Spenser, 2007, pp. 499-500.

Sosa Elízaga, Raquel, "Homenaje a Ruy Mauro Marini", en Sader, 1998, pp.

9-12.

Spenser, Daniela, "Historia, política e ideología fundidas en la vida de Vicente Lombardo Toledano", *Desacatos*, núm. 50, 2016, pp. 70-87.

—, ed., *"Unidad a toda costa": La Tercera Internacional en México durante la presidencia de Lázaro Cárdenas* (México, CIESAS, 2007).

—, y Rina Ortiz Peralta, eds., *La Internacional Comunista en México: Los primeros tropiezos. Documentos, 1919-1922* (México, INHERM, 2006).

Suárez Molnar, Rodolfo, *Explicación histórica y tiempo social* (Barcelona, Anthropos-UAM, 2007).

Sweezy, Paul Marlor, "Comentario crítico", en Sweezy y otros, s. f., pp. 15-48.

—, y otros, *La transición del feudalismo al capitalismo* (Medellín, THF, s. f.).

—, y Charles Bettelheim, *Algunos problemas actuales del socialismo*, 1973, 4ª ed. (México, Siglo XXI, 1978).

Tarcus, Horacio, *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos* (Buenos Aires, Siglo XXI, 2007).

Tarrow, Sidney G., *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política* (Madrid, Alianza, 2012).

Texier, Jacques, *Gramsci, teórico de las superestructuras* (México, Ediciones de Cultura Popular, 1977).

Therborn, Göran, "Las clases en el siglo XXI", *New Left Review*, núm. 78, 2013, pp. 11-38 [edición en español].

—, *¿Del marxismo al posmarxismo?* (Madrid, Akal, 2014).

Thomas, Hugh, *La guerra civil española*, 1976, 9ª ed., 2 vols. (Barcelona, Grijalbo, 1985).

Thompson, Edward Palmer, *Miseria de la teoría* (Barcelona, Crítica, 1981).

—, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, 1977, 2ª ed., 2 vols.,

prólogo de Joseph Fontana (Barcelona, Crítica, 1989).

—, *Democracia y socialismo*, edición crítica de Alejandro Estrella, prólogo de Bryan D. Palmer (México, UAM-Clacso, 2016).

Torres Guillén, Jaime, *Dialéctica de la imaginación: Pablo González Casanova, una biografía intelectual* (México, La Jornada, 2014).

Torres-Ruiz, René, "Carlos Pereyra: Una breve mirada a su vida y obra", *Estudios Políticos*, novena época, núm. 23, 2011, pp. 197-214.

Touraine, Alain, *Después de la crisis* (México, FCE, 2013).

Traverso, Enzo, *¿Qué fue de los intelectuales?* (Buenos Aires, Siglo XXI, 2014).

Tres socialistas frente a la Revolución mexicana. José Mancisidor, Rafael Ramos Pedrueza y Alfonso Teja Zabre, edición y estudio introductorio de Andrea Sánchez Quintanar (México, Conaculta, 1994).

Valero Pie, Aurelia, *José Gaos en México. Una biografía intelectual, 1938-1969* (México, El Colegio de México, 2015).

Van Delden, Maarten, "Conjunciones y disyunciones: La rivalidad entre *Vuelta* y *Nexos*", en Vanden Berghe y Van Delden, 2002, pp. 105-119.

—, "La idea de la democracia en Roger Bartra", en Moraña y Sánchez Prado, 2015, pp. 93-111.

Vanden Berghe, Kristine, y Maarten van Delden, eds., *El laberinto de la solidaridad. Cultura y política en México, 1910-2000* (Ámsterdam/Nueva York, Presses universitaires de Namur, 2002).

Vargas Lozano, Gabriel , *Intervenciones filosóficas: ¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* (Toluca, UAEM, 2007).

Vargas Lozano, Gabriel , "Las filosofías de la praxis en Adolfo Sánchez Vázquez y Antonio Gramsci", en Leyva y otros, 2013, pp. 120-131.

—, ed., *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez; Filosofía, estética, ética y política*, (México, UNAM, 1995).

Villalobos-Ruminott, Sergio, "Roger Bartra y el problema de los modos de producción en América Latina", en Moraña y Sánchez Prado, 2015, pp.

71-92.

Villoro, Luis, “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez”, en González, Pereyra y Vargas Lozano, 1985, pp. 577-592.

—, *El concepto de ideología y otros ensayos*, 1985, 2ª ed. (México, FCE,

2007).

—, *Tres retos de la sociedad por venir: Justicia, democracia, pluralidad* (México, Siglo XXI, 2009).

Vidali, Vittorio, *Diario del XX Congreso*, traducción de Teresa Marzilla (México, Grijalbo, 1977).

Wilkie, James W., y Edna Monzón de Wilkie, *Frente a la Revolución mexicana. 17 protagonistas de la etapa constructiva*, 4 vols. (México, UAM, 1995-2004).

Williams, Raymond, *Cultura y sociedad 1780-1950. De Coleridge a Orwell* (Buenos Aires, Nueva Visión, 2001).

—, *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad* (Buenos Aires, Nueva Visión, 2003).

Wilson, Edmund, *Hacia la estación de Finlandia. Ensayo sobre la forma de escribir y hacer historia* (Madrid, Alianza, 1972).

Weinberg, Liliana, “Adolfo Sánchez Vázquez y el tiempo de la literatura”, en Leyva y otros, 2013, pp. 44-56.

Yankelevich, Pablo, *Ráfagas de un exilio. Argentinos en México, 1974-1983*

(México, El Colegio de México, 2009).

Zamora, Francisco, *Idealismo y materialismo dialéctico. Una polémica con el doctor Antonio Caso* (México, Nuestro Tiempo, 1978).

Zermeño Padilla, Guillermo, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica* (México, El Colegio de México, 2002).

Žižek, Slavoj, ed., *La idea de comunismo. The New York Conference (2011)*, (Madrid, Akal, 2013).

ARTÍCULOS EN REVISTAS

"A nuestros lectores, suscriptores y anunciantes", *Cuadernos Políticos*, núm.

59/60, 1990, p. 113.

Aguilar, Luis Miguel, "Octavio Paz (1914-1998)", *Nexos*, en línea, mayo de 1998.

Aguilar Camín, Héctor, "La obligación del mundo", *Nexos*, abril de 1992, pp.

47-53.

—, "Compuerta", *Nexos*, mayo de 1994, pp. xii-xix.

—, "Mi querella con Paz", *Nexos*, abril de 2015, pp. 60-77.

—, y José Antonio Aguilar Rivera, "Ideas invisibles, creencias en tránsito.

Una conversación sobre las ideas que han gobernado y gobiernan a México", *Nexos*, julio de 2014, pp. 50-56.

—, y Roger Bartra, "Intelectuales sobre el intelectual", *Nexos*, en línea, 13 de octubre de 2015.

Aguilar Monteverde, Alonso, "En el 58 aniversario de la Revolución soviética", *Estrategia*, año 1, núm. 6, 1975, pp. 87-94.

—, "Treinta años de la República democrática Alemana", *Estrategia*, año 5, núm. 30, 1979, pp. 53-58.

—, "La RDA, un gran aporte de la revolución y el socialismo", *Estrategia*, año 9, núm. 49, 1983, pp. 44-54.

Aguilar Rivera, José Antonio, "Redimir al redentor", *Nexos*, octubre de 2014, pp. 64-67.

Aguirre Rojas, Carlos, "Bolívar Echeverría: *in memoriam*", *Contrahistorias*, núm. 15, 2010, pp. 5-15.

Almeyra, Guillermo, "Las huelgas polacas", *Coyoacán*, núm. 10, 1980, pp.

55-81.

Anderson, Perry, "La interpretación de Trotsky sobre el estalinismo", *Coyoacán*, núm. 16, 1984, pp. 97-110.

—, "Los herederos de Gramsci", *New Left Review*, núm. 100, 2016, pp. 77-110 [edición en español].

Argüello, Gilberto, “La acumulación originaria en Nueva España”, *Historia y Sociedad*, segunda época, núm. 2, 1974, pp. 39-69.

Asiain, Aurelio, “Con todo respeto, profesor”, *Vuelta*, junio de 1992, pp. 68-69.

Balibar, Étienne, “Althusser y la Rue D’Ulm”, *New Left Review*, núm. 58, 2009, pp. 86-101 [edición en español].

Bartra, Roger, “Veredicto: Culpable”, *Nexos*, en línea, mayo de 1984.

—, “Fango sobre la democracia”, *Letras Libres*, en línea, septiembre de 2006.

—, “La expansión de las clases medias: Respuesta a Gerardo Esquivel”, *Horizontal*, 3 de agosto de 2015.

Carr, Barry, “Impresiones del XIX Congreso del PCM, 1981”, *Cuadernos Políticos*, núm. 29, 1981, pp. 83-92.

“Carta abierta”, *Vuelta*, octubre de 1990, p. 59.

Cordera, Rolando, “Democracia, equidad y desarrollo: sostenía Pereyra”, *Nexos*, junio de 2008, pp. 31-32.

Córdova, Arnaldo, “La política de masas y el futuro de la izquierda en México”, *Cuadernos Políticos*, núm. 19, 1979, pp. 14-49.

Críticas de la economía política. Edición latinoamericana, núm. 1977, p. 1.

De la Colina, José, “Desdiario”, *Vuelta*, junio de 1992, pp. 69-70.

Del Paso, Fernando, “La imaginación al poder”, *Nexos*, febrero de 1992, pp.

37-45.

D’Eramo, Marco, “El populismo y la nueva oligarquía”, *New Left Review*, núm. 82, septiembre-octubre de 2013, pp. 7-40 [edición en español].

“Diez años de *Cuadernos Políticos*”, *Cuadernos Políticos*, núm. 41, 1984, pp. 2-3.

“Diez años de *Estrategia*”, *Estrategia*, año 11, núm. 61, 1985, p. 2.

Domínguez Michael, Christopher, "Memorias del encuentro: 'La Experiencia de la Libertad' ", *Letras Libres,* noviembre de 2009, pp. 44-47.

Echeverría, Bolívar, "1989", *Cuadernos Políticos*, núm. 59/60, 1990, pp. 2-6.

—, "Carlos Pereyra y los tiempos del 'desencanto'. De la revolución a la modernización: Un recentramiento", *Universidad de México*, octubre-noviembre de 1998, pp. 47-49.

"Editorial", *Historia y Sociedad*, núm. 4, 1965, pp. 1-2.

"El canal azolvado", *Vuelta*, abril de 1992, p. 11.

"El consejo editorial", *Cuadernos Políticos*, núm. 54/55, 1988, p. 3.

"El EZLN y las elecciones", *Nexos* [Cuaderno de *Nexos* 73], julio de 1994, pp.

ii-xxiv.

"En memoria de Luis Chávez Orozco", *Historia y Sociedad,* núm. 7, 1966, pp. 4-5.

"Escaparate", *Vuelta* [suplemento extraordinario], febrero de 1994, pp. N-X.

Esquivel, Gerardo, "La verdad sobre la clase media en México: Respuesta a Roger Bartra", *Horizontal*, 20 de julio de 2015.

Fuentes, Carlos, "La situación mundial y la democracia: Los problemas del nuevo orden mundial", *Nexos*, febrero de 1992, pp. 27-35.

Galindo, Carmen, "Recuerdo de Arnaldo Córdova", *Siempre!* , en línea, 15 de julio de 2014.

García Ramírez, Fernando, "Intelectuales canalizados", *Vuelta*, mayo de 1992, pp. 54-55.

Gilly, Adolfo, "La formación de la conciencia obrera en México", *Coyoacán*, núms. 7-8, 1980, pp. 173-198.

González Casanova, Pablo, "Los pies de Greta Garbo o la cultura de la deshonestidad polémica", *Nexos*, en línea, abril de 1984.

González de Alba, Luis, "Los cocolazos (*sic*)", *Nexos*, octubre de 2016, pp.

78-80.

"*Historia y Sociedad*", *Historia y Sociedad*, núms. 13-14, 1968, s. p.

Iber, Patrick, "Las dos izquierdas de Jorge Castañeda", *Nexos*, mayo de 2016, pp. 34-39.

Illades, Carlos, "Adolfo Sánchez Rebolledo, la izquierda que se fue", *Nexos*, en línea, 11 de febrero de 2016.

—, "La izquierda populista mexicana", *Nexos*, septiembre de 2016, pp. 19-23.

"Itinerario de un intelectual congruente, riguroso, singular", *Proceso*, en línea, 5 de julio de 2014.

Krauze, Enrique, "Nuevas inquisiciones", *Vuelta*, abril de 1992, pp. 17-20.

—, "Procurando entender", *Vuelta* [suplemento extraordinario], febrero de 1994, pp. J-M.

"La erupción de Chiapas", *Nexos* [Cuaderno de *Nexos* 68], febrero de 1994, pp. iii-xxix.

"Lecciones de Chiapas", *Nexos* [Cuaderno de *Nexos* 69], marzo de 1994, pp.

i-xxv.

Monsiváis, Carlos, "Carlos Pereyra y la cultura de la izquierda mexicana", *Cuadernos Políticos*, núms. 54-55, 1988, pp. 5-13.

—, "Duración de la eternidad", *Nexos*, abril de 1992, pp. 37-45.

"*Nexos* y el Coloquio de Invierno", *Nexos*, mayo de 1992, pp. 5-17.

"Nota de la redacción", *Historia y Sociedad*, núm. 3, 1965, pp. 1-2.

Olmeda, Mauro, "Respuesta", *Historia y Sociedad*, núm. 8, 1966, pp. 99-101.

Olmedo, Raúl, "Autocrítica de Althusser", *Historia y Sociedad*, núm. 3, segunda época, 1974, pp. 125-127.

Ortega Reyna, Jaime, "'El cerebro de la pasión': Althusser en tres revistas mexicanas", *Izquierdas*, en línea, núm. 25, 2015, pp. 143-164.

Paramio, Ludolfo, "Carlos Pereyra", *Cuadernos Políticos*, núm. 54/55, 1988, pp. 23-28.

Paz, Octavio, "El Siglo XX: La Experiencia de la Libertad", *Vuelta*, octubre de 1990, pp. 8-9.

— "Izquierda y derecha sesenta años después", *Vuelta*, noviembre de 1990, p.

45.

—, "Coloquio o cuento de invierno", *Vuelta*, marzo de 1992, pp. 70-71.

—, "Los nexos de *Nexos*", *Vuelta*, abril de 1992, pp. 12-14.

—, "Chiapas, ¿nudo ciego o tabla de salvación?", *Vuelta* [suplemento extraordinario], febrero de 1994, pp. C-H.

—, "Chiapas: Hechos, dichos y gestos", *Vuelta*, marzo de 1994, pp. 55-57.

Pereyra, Carlos, "Política y violencia", *La Cultura en México*, *Siempre!* , 15

de agosto de 1973, pp. ii-vi.

Pérez Gay, Rafael, "La tradición y un gerente", *Nexos*, julio de 1992, pp. 5-7.

—, "El abonero y una república", *Nexos*, septiembre de 1992, pp. 59-60.

"Presentación", *Historia y Sociedad*, segunda época, núm. 1, 1974, pp. 3-4.

"Presentación", *Historia y Sociedad*, segunda época, núm. 5, 1975, pp. 3-4.

"Presentación", *Dialéctica*, núm. 1, 1976, pp. 1-2.

"Presentación", *Coyoacán*, núm. 1, 1977, pp. 3-11.

"Protesta", *Vuelta*, octubre de 1990, p. 59.

Rodríguez Castañeda, Rafael, "A la búsqueda de Octavio Paz...", *Proceso*, 9

de octubre de 2011.

Ruiz Abreu, Álvaro, "El ángel caído", *Nexos*, octubre de 2014, pp. 58-62.

Salazar Carrión, Luis, "La lección", *Nexos*, junio de 2008, pp. 25-30.

Sánchez Rebolledo, Adolfo, "Dos notas sobre Carlos Pereyra", *Cuadernos Políticos*, núm. 54/55, 1988, pp. 14-22.

—, "¿Qué diría?", *Nexos*, junio de 2008, pp. 33-34.

Sánchez Vázquez, Adolfo, "La ideología de la 'neutralidad ideológica' en las ciencias sociales", *Historia y Sociedad*, segunda época, núm. 7, 1975, pp.

9-26.

Sefchovich, Sara, "Las verdaderas ideas", *Nexos*, noviembre de 1990, pp. 24-30.

Semo, Enrique, "Modernización desde arriba y revolución", *Memoria*, junio de 2010, pp. 8-16.

—, "La actualidad de Arnaldo Córdova", *Proceso*, 13 de julio de 2014, pp.

60-64.

"'Solidaridad' y los trabajadores latinoamericanos", *Coyoacán*, núm. 14, pp.

3-12.

Thompson, Edward Palmer, "Sobre política, historia y el papel de los intelectuales", *El Viejo Topo*, en línea, 3 de febrero de 2017.

Trejo Delarbre, Raúl, "Indispensable", *Nexos*, junio de 2008, pp. 35-37.

"Unas palabras sobre *Estrategia*", *Estrategia*, año. 1, núm. 1, 1974-1975, pp.

32-34.

Urías, Beatriz, "Los debates de Bartra", *Revista de la Universidad de México*, en línea, mayo de 2016.

Valderrama, Miguel, "Althusser y el marxismo latinoamericano. Nota para una genealogía del (post)marxismo en América Latina",

Mapocho.

Revista de Humanidades y Ciencias Sociales, núm. 43, 1998, pp. 167-182.

Villoro, Luis, "Los pueblos indios y el derecho a la autonomía", *Nexos*, mayo de 1994, pp. 41-49.

Woldenberg, José, "Arnaldo Córdova: Recuerdos", *Nexos*, en línea, 4 de julio de 2014.

Zaid, Gabriel, "Historias del *bluff*", *Vuelta*, agosto de 1992, pp. 58-59.

—, "Resumen", *Vuelta*, octubre de 1992, p. 52.

RESEÑAS

Bartra, Roger, "Mauro Olmeda y las sociedades precapitalistas", *Historia y Sociedad*, núm. 7, 1966, pp. 115-117.

—, "Nuestro 1984" [sobre Pablo González Casanova, *La nueva metafísica y el socialismo*], *Nexos*, en línea, marzo de 1984.

—, "Definición de la cultura. A propósito de un libro de Bolívar Echeverría", *Revista de la Universidad de México*, febrero de 2002, pp. 74-76.

Blanco Mejía, José, "Semihistoria del capitalismo mexicano" [sobre Enrique

Semo, *Historia del capitalismo en México*], *La Cultura en México*, *Siempre!* , 13 de junio de 1973, pp. xiii-xiv.

Gunder Frank, André, "Pablo González Casanova, *La democracia en México*", *Historia y Sociedad*, primera época, núm. 3, 1965, pp. 122-132.

Krauze, Enrique, "*Historia, ¿para qué?* ", en Krauze, 1983, pp. 15-38.

Matute, Álvaro, "Adolfo Gilly, El cardenismo. Una utopía mexicana", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 17, 1996, pp. 199-202.

Paz, Octavio, "Carta a Adolfo Gilly" [sobre Adolfo Gilly, *La revolución interrumpida*], *Plural*, febrero de 1972, pp. 16-20.

Pereda, Carlos, “Carlos Pereyra y la democracia”, en Pereda, 2013, pp. 193-199.

Pereyra, Carlos, “Los proyectos históricos de México: Integración, manipulación y enfrentamiento” [sobre Arnaldo Córdova, *La ideología de la Revolución mexicana*], *La Cultura en México*, *Siempre!* , pp. 17-18.

Sánchez Vázquez, Adolfo, “La lógica dialéctica de Eli de Gortari”, *Diánoia*, vol. 3, núm. 3, 1957, pp. 363-376.

Semo, Enrique, “Pablo González Casanova, *La democracia en México*”, *Historia y Sociedad*, primera época, núm. 3, 1965, pp. 132-139.

Woldenberg, José, “50 años de *La democracia en México*”, *Revista de la Universidad de México*, en línea, diciembre de 2015.

ENTREVISTAS

“Un profesor de México en la Universidad Humboldt de Berlín”, entrevista de Raquel Tibol a Enrique Semo, *Historia y Sociedad*, primera época, núm. 12, 1968, pp. 66-72.

“Vicente Lombardo Toledano”, en Wilkie y Monzón de Wilkie, 1995-2004, IV, pp. 119-312.

“Dependencia y subimperialismo”, entrevista de Luis Ángeles a Ruy Mauro Marini, *La Cultura en México*, suplemento de *Siempre!* , 21 de marzo de 1973, pp. v-vii.

La formación del capitalismo mexicano”, entrevista de Víctor Barbosa a

Enrique Semo, *México en la Cultura*, *Siempre!* , 4 de abril de 1973, s. p.

“Entrevista a Louis Althusser”, por Jean-Louis Ezine, *El Machete*, junio de 1980, pp. 21-23.

“La tentación de pensar la historia”, entrevista de Hugo Hiriart y Soledad Loaeza a Carlos Pereyra, *Nexos*, noviembre de 1984, pp. 5-13.

“Que los obreros generen sus propios intelectuales”, entrevista a Enrique González Rojo, *Excélsior*, 30 de marzo de 1985.

"1984: Entre el desencanto y la esperanza", entrevista a Roger Bartra, en Bartra, 1986, pp. 269-281.

"El árbol de oro de la utopía", entrevista de Christopher Domínguez Michael a Roger Bartra, en Bartra, 1986, pp. 281-297.

"Sobre la idea de autogestión", entrevista de Julión Castruita Morán a Enrique González Rojo, *El Sol de México*, 23 de julio de 1991.

"Por una modernidad alternativa", entrevista de Alberto Cue a Bolívar Echeverría", *Fractal*, en línea, núm. 55, 2009.

"Cosmovisión y mitos", entrevista de Alicia Salmerón y Elisa Speckman a Alfredo López Austin, *Historias*, núm. 58, 2004, pp. 33-42.

"Lo que existe no puede ser verdad", entrevista a Adolfo Gilly, *New Left Review*, núm. 64, 2010, pp. 28-44 [edición en español].

"Arnaldo Córdova sobre la izquierda en los setenta", entrevista de Mariana Bayle, *Nexos*, en línea, 9 de febrero de 2015.

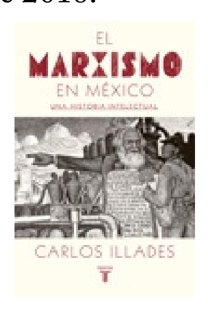
"Enrique Semo Calev", en Concheiro y Rodríguez, 2015, pp. 45-69.

"Roger Bartra", en Concheiro y Rodríguez, 2015, pp. 135-165.

"Jorge G. Castañeda", en Concheiro y Rodríguez, 2015, pp. 267-296.

"Las redes implican soledad extrema", entrevista de Pablo de Llano a Roger Bartra", *El País*, 13 de septiembre de 2015.

"AMLO será el perdedor en 2018: Bartra", entrevista de Alejandro Páez a Roger Bartra", *La Crónica*, en línea, 22 de septiembre de 2016.



¿Cuál ha sido la influencia del marxismo en la vida de México? Este libro destaca la importancia de esta corriente ideológica en la conciencia nacional a través de un recorrido histórico de sus personajes, momentos y

contribuciones más relevantes.

PRÓLOGO DE LORENZO MEYER

En un análisis sin precedentes e indispensable en nuestra

conversación pública, Carlos Illades recupera esta teoría crítica que

nació hace más de 150 años y que cambió radicalmente el

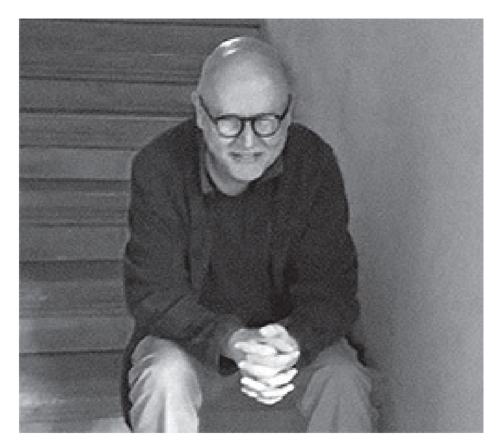
panorama mundial y la manera de concebirlo. El marxismo

despegó de su simiente filosófica para inaugurar una era de

despertar político para las clases subalternas y bandera de la transformación social radical. En México fundamentó no sólo una práctica política, sino que conformó la corriente intelectual más poderosa del siglo XX.

Esta cuidadosa historia intelectual estudia las distintas generaciones marxistas, encabezada la primera por Vicente Lombardo Toledano y Wenceslao Roces, para atravesar a la segunda generación con Adolfo Sánchez Vázquez, Eli de Gortari y José Revueltas. Asimismo, aborda la filosofía y la antropología cultural de Bolívar Echeverría y Roger Bartra, la sociología de la explotación de Pablo González Casanova, la producción historiográfica de Enrique Semo, entre muchos otros intelectuales de primer orden.

En definitiva, este libro marcará sus pasos en la historiografía de México sobre esta teoría fraguada en el siglo XIX, dada por muerta hace 30 años con el ascenso neoliberal, pero siendo todavía hoy la crítica más contundente a la civilización del capital.



Carlos Illades(1959) es profesor titular del Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, investigador nacional nivel 3 del SNI y miembro de la Academia Mexicana de Ciencias.

Premio de investigación de la Academia Mexicana de Ciencias (1999), es autor de *Presencia española en la Revolución mexicana, 1910-1915* (1991, Premio Marcos y Celia Maus, UNAM), *Hacia la república del trabajo: El mutualismo artesanal del siglo XIX* (1996, segunda edición revisada y ampliada en 2016), *Rhodakanaty y la formación del pensamiento socialista en México* (2002, Premio Edmundo O'Gorman, INAH), *Las otras ideas. Estudio sobre el primer socialismo en México, 1850-1935* (2008, Premio Gastón García Cantú, INEHRM), *La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate público en México, 1968-1989*

(2012, Premio de Investigación, UAM), *De La Social a Morena. Breve historia de la izquierda en México* (2014) y *Conflicto, dominación y violencia. Capítulos de historia social* (2015, traducido al inglés en 2017). Es coeditor de *Mundos posibles. El primer socialismo en Europa y América Latina* (2014). Y editor de *Camaradas. Nueva historia del comunismo en México* (2017).

Penguin
Random House
Grupo Editorial

El marxismo en México
Una historia intelectual
Primera edición: marzo, 2018

Penguin Random House Grupo Editorial, S.A. de C.V.
Blvd. Miguel de Cervantes Saavedra núm. 301, 1er piso,
colonia Granada, delegación Miguel Hidalgo, C.P. 11520,
Ciudad de México
www.megustaleer.com.mx



ISBN: 978-607-316-333-0
/megustaleermexico
@megustaleermex
Conversión eBook:
Tangram. Ediciones Digitales

ÍNDICE

Document Outline

ÍNDICE